GIULIO RAZZOLI
DOTTORE IN FILOSOFIA E LETTERE

L'IMMAGINAZIONE NELLA TEORICA ARISTOTELICA DELLA CONOSCENZA

[E ARISTOTILE DE ANIMA III, III
INTERPRETAZIONE E COMMENTO]

ROMA MILANO
SOCIETÀ EDITRICE DANTE ALIGHIERI
DI
ALBRIGHI, SEGATI & C.
1903.

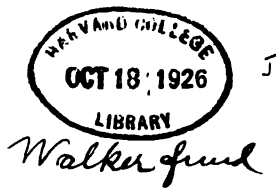
L' IMMAGINAZIONE

NELLA TEORICA ARISTOTELICA DELLA CONOSCENZA

GIULIO RAZZOLI
DOTTORE IN FILOSOFIA E LETTERE

L' IMMAGINAZIONE NELLA TEORICA ARISTOTELICA DELLA CONOSCENZA

[E ARISTOTILE DE ANIMA III, III
INTERPRETAZIONE E COMMENTO]

ROMA MILANO
SOCIETÀ EDITRICE DANTE ALIGHIERI
DI
ALBRIGHI, SEGATI & C.
1903.

A D

ADOLFO FAGGI

INDICE

PREFAZIONE

Dell' importanza che si va oggi attribuendo allo studio delle opere del filosofo di Stagira altri disse già con larghezza, sì che sarebbe qui inutile ripetere cose già dette. Del resto fra chi segue il movimento filosofico e scientifico dell' età nostra non è chi non veda quanta parte si dia dai cultori della filosofia e della sua storia allo studio di Aristotile, e non solo da quelli ma anche dai cultori stessi delle discipline naturali e pure delle scienze esatte. 1) *Limitandomi pertanto ai primi e fra essi a quelli solo che ricercarono le dottrine psicologiche del maestro antico, dirò che fra i moderni il Siebeck e lo Chaignet discorsero tutta la psicologia Aristotelica. Il primo infatti nella sua* Geschichte der Psychologie *(I, 1; Gotha 1884) in cinque lunghi capitoli (pag. 13-127) studia la dottrina dell' anima in Aristotile, facendone anche una breve critica (pag. 115-127). Il secondo nel suo* Essai sur la Psycologie d' Aristote *(Paris 1884), dopo larghe notizie sulla vita e sugli scritti del filosofo (pag. 1-148), espone ampiamente tutta la teoria psicologica di lui (pag. 149-571), alla quale consacra anche in un capitolo a parte (pag. 573-611)*

---

1) Vedasi a questo proposito l'*Archiv f. Gesch. der Philos.*. 1900, XIII, 272-303; 597-620; 1900, XIV, 113-141; 1901, XIV, 273-290, 404-430; e anche gli ultimi volumi dell' *Année Psych.* del Binet.

un accurato se non profondo studio critico. Recentemente poi il Rodier 1) *(come già il Wallace* 2) *nella Introduzione alla sua traduzione della Psicologia d' Aristotile) nello splendido commento (che egli modestamente chiama* note) *alla edizione e traduzione del* De Anima, *con rara precisione scientifica offre qua e là notevoli studî sintetici di psicologia Aristotelica e prende spesso in accurato esame questioni che si riferiscono alla storia stessa della psicologia. Dei meriti del Rodier come editore e commentatore del* De Anima *disse fra gli altri il Robin, in un lungo articolo comparso lo scorso anno nell'* Année philos. *del Pillon, anche in riguardo all' opera del Trendelenburg,* 3) *del Belger,* 4) *del Torstrik,* 5) *dell' Essen, del Biehl.* 6)

Ora se ci rifacciamo anche addietro, per l' esame delle dottrine psicologiche di Aristotile oltre che del Gratacap, del Kampe, e, fra i recenti, del Biehl e del Bobba, che ricercarono il primo la teoria aristotelica del senso, 7) *gli altri quella della conoscenza, del* νοῦς, *dell' intelletto;* 8) *e del Freundenthal,* 9) *del Michaelis,* 10) *dello Schieboldt,* 11) *dell' Ambrosi,* 12)

---

1) *ARISTOTE De anima. Texte, traduction et notes par G. Rodier.* Paris 1900.

2) *ARISTOTLE'S Psych. in Greek and Engl. introd. notes. Cambridge 1882.*

3) *Aristoteles, De An., ed. ill. F. A. Trendelenburg. Jenae 1833.*

4) *Aristoteles, De An., rec. ill. F. A. Trendelenburg (Ed. II. cur. C. Belger) Berolini 1877.*

5) *Aristoteles, De An., rec. ill. A. Torstrik. Berolini 1862.*

6) *Aristoteles, De An., rec. G. Biel. Lipsiae 1896.*

7) *A. Gratacap, Aristotelis de sensibus doctrina Monspelii 1866.*

8) *F. F. Kampe, Die Erkenntnisstheorie des Arist. Lipsia 1870.*
G. Biehl, Ueber den Begriff νοῦς *bei Arist. Linz 1864.*
R. Bobba, La dottrina dell' intelletto in Aristotile. Torino 1896.

9) *Freundenthal, Ueber den Begriff des Wortes* φαντασια *bei Aristoteles. Gottingen 1863.*

10) *Michaelis, Zu Arist. de an. III, 3. Neu-Strelitz 1882.*

11) *Schieboldt. De imaginatione disquisitio ex Arist. libris repet. Lipsiae 1882.*

12) In un capitolo della sua: *Psicol. dell' imag. nella storia della filos. Roma 1886.*

che studiarono l' imaginazione (*) *secondo il filosofo, bisogna tener conto non tanto dei molti e notevoli lavori condotti più o meno direttamente sul soggetto nostro, fra i quali importantissimi quelli del Bonitz* 1) *e fra i nostri quelli del Rosmini* 2) *e del Ferri,* 3) *quanto ancora degli studi che si riferiscono propriamente al* De Anima, *come quelli dello Stapfer,* 4) *del Burger,* 5) *e più di tutto delle opere del Waddington,* 6) *del Volkmann,* 7) *del Grote,* 8) *del Brentano;* 9) *il quale ultimo è forse il più accurato e diligente espositore della psicologia Aristotelica. Fra i più recenti studiò la psicologia dello Stagirita in rapporto a quella di S. Tommaso, dando la prevalenza all' esame di questa, il Knauer.* 10) *Egli ha il merito di non essersi limitato alla esposizione delle teorie di quei filosofi, ma di averle poste in confronto colle dottrine moderne, e di avervi ricercato, sia pure con brevità, quanto sia a queste derivato dalle antiche.*

Già il Faggi 11) *ebbe ad osservare giustamente che il raccogliere tutte le teorie sull' anima esposte già dai filosofi*

---

*) Io scrivo secondo l' etimologia latina imaginazione con un solo *m*. Che nei nostri migliori scrittori si trovi tanto imaginazione, che immaginazione si vede subito pur che si getti l' occhio o sul Vocabolario della Crusca o sul Dizionario del Tommaseo.

1) *Aristotelische Studien. Wien 1862-67.*

2) *Aristotile esposto ed esaminato. Torino 1857.*

3) *Intorno alle dottrine psicologiche di P. Pomponazzi. (Atti Accad. Lincei serie II, vol. III, parte III).*

4) *Studia in Arist. de anima libros collata. Landishutae 1888.*

5) *Observ. quaedam in libros de Anima. Traiecti 1845-48* (in *Symbolae litterariae).*

6) *La psicologia di Arist. (trad. ital') Firenze 1856.*

7) *Die Grundzüge der Aristot. Psych. Graz 1858.*

8) *Sur la Psych. d' Arist.* (in appendice all' opera del Bain *Des sens et de l' intelligence* (trad. fr.) Paris 1864.)

9) *Die Psych. des Arist., Mainz 1867.*

10) *Grundlinien zur Aristotelisch-Tomistischen Psych. Wien 1885.*

11) *Principii di psicol. mod. Palermo 1895 (I. pag. 13)*

greci, ad esempio, come hanno fatto lo Chaignet 1) *ed il Siebeck,* 2) *offre un mediocre interesse per la psicologia: mentre invece un' importanza ben maggiore ha la ricerca nelle antiche dottrine di ciò che ha preceduto, anzi preparato le moderne; e gli scritti psicologici di Aristotile possono offrire a questa ricerca ben larga messe. E questo è ciò che ho tentato di fare nel mio saggio e più largamente ancora nell' altro che uscirà fra breve per le stampe, su* Il *De Memoria* di Aristotile e le teorie moderne della memoria.

Di quali lavori sulla psicologia Aristotelica in generale e sulla teorica dell' imaginazione in particolare, io abbia potuto far tesoro ho già detto. Resta solo a notare che ho fatto seguire, come in appendice, a questo mio saggio la traduzione e il commento del De Anima, III, III, *nel quale è contenuta quasi completamente la teoria Aristotelica dell' imaginazione. Per me questo provarsi a rendere nella lingua propria e a chiarire con opportune note il testo che contiene la dottrina del filosofo che si prende in esame, credo sia esercizio utile, se non indispensabile, per il ricercatore, per l' espositore di questa dottrina; e ciò per molte ragioni: prima quella di trovarsi così indotto alla diligente disamina delle dottrine stesse dei commentatori antichi e moderni del filosofo, la conoscenza dei quali non deve mancare a chi s' accinge a tale genere di studi, specie quando si tratti d' un filosofo quale è Aristotile. E il pubblicare questa traduzione ho pure ritenuto non inutile, anche perchè traduzioni italiane di questa parte della Psicologia Aristotelica mancano affatto.* 3) *Dei*

---

1) *Histoire de la psych. des Grecs. Paris 1887-1891.*

2) *op. cit.*

3) Il povero G. B. Barco che si era acciuto con una buona, coscienziosa preparazione a volgarizzare il *De An.* di Aristotile, non ne pubblicò che il I. libro e poca parte del II. — La vecchia traduzione del Brucioli (Venezia 1557) citata da alcuno, né da altri, nè da me fu potuta rintracciare.

traduttori e commentatori del filosofo dovrei dire qui, ma mi riserbo di farlo allora quando pubblicherò l' intera traduzione della Psicologia d' Aristotile, il che spero potrà essere fra non molto.

Il lavoro di preparazione al mio studio, di cui questa è una parte, o meglio come un primo breve saggio, ho cercato di fare accuratamente; e nulla ho intralasciato per formarmi un' esatta conoscenza di quanto era stato scritto sull' argomento. Nel procurarmi il materiale necessario a ciò (cosa che in Italia, come ben sanno gli studiosi, presenta non poche difficoltà) mi fu di validissimo aiuto l' Ill.mo Signor Cav. Edoardo Alvisi, Prefetto di questa R. Biblioteca Palatina; e a lui sento qui il dovere di attestare la mia più viva riconoscenza.

Parma, nel Maggio del 1903

Dott. Giulio Razzoli

L' IMAGINAZIONE

NELLA TEORICA ARISTOTELICA DELLA CONOSCENZA

Nella psicologia Aristotelica, la triplice divisione dell'anima in vegetativa, sensitiva, intellettiva, non infirma punto l' unità dell' anima stessa, che anche i principî metafisici posti dal filosofo stanno a confermare validamente; e come la divisione in parti, così nè pure quella in facoltà! Per quest' ultima Aristotile non s' è già attenuto ad un vero e proprio criterio sistematico: ha accettata la divisione di Platone, limitandosi, osserva giustamente il Chaignet, a meglio precisarla in una sua parte e niente di più; per lui queste divisioni che gli sembrano potersi moltiplicare all' infinito non hanno importanza: non si può loro attribuire un valore reale, ma unicamente ideale nell' unità dell' anima. *De An.*, III, 9. Il legame che unisce fra di loro l' anima vegetativa, sensitiva e intellettiva è ristrettissimo: la prima prepara, per dir così, gli organi all' anima sensitiva e questa fornisce alla intellettiva le imagini che le sono indispensabili e l' intellettiva poi a sua volta agisce sulle altre. Giova però notare che le parti superiori dell' anima suppongono bensì le inferiori, ma queste non implicano di necessità le altre. E quello che si dice delle parti, s'intende anche detto delle facoltà: chè invero senza la nutrizione non c' è sensazione, senza di questa non v' ha imaginazione, e mancando l' imaginazione non ci può essere pensiero.

L' imaginazione nella psicologia Aristotelica sta di mezzo fra le facoltà che si possono dire d' ordine inferiore

e quelle che sono dell' ordine superiore; occupa un posto intermedio fra la sensazione da cui dipende e a cui deve la condizione, ed il pensiero al quale essa è indispensabile.

Per bene conoscere la imaginazione è necessario vedere prima che cosa sia la sensazione, in quali rapporti stiano fra loro queste due facoltà e in che esse servano al pensiero. Dopo di ciò si potrà esporre compiutamente la teorica Aristotelica dell' imaginazione, cercare in che modo questa venga dal filosofo accuratamente distinta da quei fenomeni psicologici coi quali ha tanto stretta attinenza da potersi quasi confondere con essi, prendere in esame le relazioni che corrono fra essa e altre facoltà, e l' importanza che acquista in certe speciali condizioni fisio-psichiche, e infine determinare la importanza sua nella dottrina Aristotelica della conoscenza.

La sensazione è ciò che contradistingue l' animale: essa ne è il carattere essenziale [1]. L' essere animato è divenuto animale quando ha cominciato a sentire: esso possiede, a differenza della pianta che ne manca, un mezzo centrale ossia l' organo che tiene il mezzo fra le qualità tangibili estreme, e inoltre un principio atto a ricevere le forme dei sensibili senza la materia [2]. La sensazione può dirsi un rapporto: noi abbiamo delle sensazioni differenti e sentiamo che le cose differiscono ed avvertiamo le loro differenze; a ciò è necessario un principio unico il quale, naturalmente, ci dice le loro differenze e nel tempo stesso le sente. Questo mezzo centrale è divisibile ed indivisibile ad un tempo, in quanto esso deve ricevere i movimenti contrari e riceverli nel medesimo tempo [3].

La sensazione varia di gradi e di forme negli altri animali [4]; tocca la perfezione sua nell' uomo (*De An.*, III, 1, 424 b, 1, seg.). Essa non è propria esclusivamente dell' anima e nè pure del corpo, poichè dove c' è potenza,

1) *De sens.*, 1, 436 b, 12. *Hist. anim.*, I, 4, 487 b, 9.

2) *De Gener. anim.*, V, 1, 778 b, 32. *De An.*, II, 12, 424 b, 1 seg.

3) *De An.*, III, 2, 426 b, 20 seg..; 426 b, 30 seg. *Phys.*, IX, 8, 262 a, 20.

4) Tutti gli animali hanno almeno una forma della sensibilità, il tatto: τὰ ζῷα πάντ' ἔχουσι μίαν γε τῶν αἰσθήσεων, τὴν ἁφήν. *De An.*, II, 3, 412 b, 2; senza di questa forma l' animale non ne può avere alcuna altra. *De An.*, II, 415 a, 2; III, 12, 434 b, 24, 13. 435 b, 2.

c' è pure atto (*De somm. et vig.*, 1): quindi la sensazione considerata in atto è un certo movimento dell' anima che si produce coll' intervento del corpo: *αἴσθησις, ὡς ἐνέργεια, κίνησίς τις διὰ τοῦ σώματος τῆς ψυχῆς ἐστιν.*

La sensazione è un movimento subito, è un patire: difatti essa si può considerare come una specie di alterazione (*αἴσθησις ...... δοκεῖ ἀλλοίωσις τις εἶναι*) subita dall'essere che sente e prodotta, nei sensorii e nel mezzo senziente, da un sensibile esterno che è condizione *sine qua non* della sensazione. Questa specie d' alterazione è di due maniere: per la prima i sensorii ed il mezzo senziente sono affetti dagli obbietti così che in essi alcun che si muta ed essi vengono, in certo modo, privati delle qualità loro; per l' altra maniera avviene in essi il passaggio dalla potenza all' atto, ed essi vanno così verso il perfezionamento della natura loro ed il raggiungimento del loro fine. (*De An.*, II, 5, 417 b, 14 e seg.) S' è detto alterazione patita dall' essere senziente, il quale è rapporto ed unità dell'anima e del corpo, ma non già dal corpo solamente, perchè allora non si potrebbe avere, come diciamo noi, coscienza del movimento; e nè pure dell' anima, poichè l' anima non si muove, nè si modifica. Centro e principio della sensibilità è il cuore, come quello che è il fondamento della vita vegetativa e sensitiva; ed esso e non già l' encefalo viene considerato da Aristotile, quale sede delle sensazioni [2].

La sensazione è atto o potenza secondo la si consideri; ed è prodotta da un' azione del simile o del dissimile. L' atto ha due momenti, due gradi, così la potenza. L' atto, come quello che attua la potenza sua propria non

---

1) *De An.*, II, 5, 416 b, 33-34 e *Phys.*, VII, 4, 248 a, 6 ed al.

2) *Hist. anim.*, II, VII; III, XIV. E in più luoghi il filosofo nota che a torto alcuno ha considerato il cervello come il principio del senso (*Metaph.*, IV, I. VII, *De juv. et senect.*, 3). Il cervello è assolutamente insensibile (ἀναίσθητος); i sensi vanno tutti a terminare al cuore, o nel mezzo senziente in quegli animali che non hanno il cuore. *De Gen. anim.*, V, 2, 781 a, 20; *Hist. anim.*, III, 3. 514 a, 22.

Per il cuore, come principio della sensibilità si può vedere: *De somm. et vig.*, 2, 456 a, 5; *De part. anim.*, III, 4 666 a, 14; *De mot. anim.*, 11, 703 b, 23. Il Bernard, ai dì nostri, nella sua nota teoria sul cuore e le sue funzioni ha tentato di esplicare colla psicologia le idee tradizionali sulla funzione del cuore.

può essere il contrario di questa. Il senziente prima di sentire l' oggetto è dissimile da questo, ma dopo che l' ha sentito ed è passato all' atto è divenuto simile al sensibile; così che si deve dire che il senziente è in potenza quello che è il sensibile in atto. *De An.*, II, 5, 418 a, 3. Perchè ci sia sensazione è necessario un obbietto sensibile [1] che è l'atto, la forma, ed un soggetto senziente, il quale è la potenza, è la materia; e nella sensazione si ha l' impronta della forma dell' oggetto sentito nel soggetto senziente. L' anima non può, perchè è forma, divenire realmente simile in atto alla materia e solo può ricevere l' impronta della forma degli obbietti materiali senza la loro materia, altrimenti essa diverrebbe le cose stesse. Così la cera riceve l' impronta del suggello e non già la materia. *De An.*, II, 12, 424 a, 20. La sensazione si produce veramente nel momento in cui il sensibile agisce sul senziente e lo mette in atto, e questo ne riceve la forma. Le sensazioni sono di varie specie: di qui la necessità d' avere un centro comune unico perchè possano venire unite e confrontate: a ciò si richiede non solo che si abbia un centro unico, ma che le varie sensazioni si trovino in esso unite nel medesimo tempo. Ed ecco che si ha così l' unità dell' anima e l' inseparabilità ancora delle sue sensazioni, quell' unità che permette, come vedremo, che si conoscano le somiglianze e le differenze, e che non solo si senta e si intenda ma anche si giudichi. L' anima oltre che dal sentire è caratterizzata pure dal pensiero: ma questo è ben diverso da quello. Lo stimolo, quello che fa passare l' anima dalla potenza all' atto, per la sensazione viene dal di fuori: da un obbietto individuale, visibile, sonoro, tangibile ecc , diverso quindi da ciò che mette in azione l' anima pensante, cioè l' astratto, l' universale, il quale è in certo modo dentro l' anima. *De An.*, II, 5, 417 b, 19 seg. Dal che consegue che mentre dipende dall' anima il pensare, non dipende unicamente da essa il sentire. Per la sensazione l' anima discerne gli obbietti [2];

1) Eth. Nic., X. 4, 1174 b, 14; *Rhet.*, I, 11, 1370 a, 34; *De sens.*, 2, 438 b, 22.

2) Conf. *De An.*, III 3, 427 a, 20-21; 9, 432 a, 16; 2, 426 b, 9 e seg., *De gener. anim.*, I, 23, 731 a, 32, b. 5; *De som. et vig.*, 1, 458 b, 2; *Anal. post.*, II, 19; *Metaph.*, IX, 10.

e questo discernimento l'anima senziente l'ha in comune con l' anima pensante, pur applicandolo, s' intende, ad obbietti diversi e per un diverso fine: chè la sensazione e la ragione bene differiscono fra loro. Per la sensazione l' anima si assimila la forma dell' obbietto senza la materia; la sensazione è la forma delle cose sensibili, l' intelletto invece è la forma delle forme. Ma poi che non c' è cosa che esista separatamente, all' infuori degli esseri sensibili, gli intelligibili risiedono nelle forme sensibili, come anche i concetti astratti e le qualità e modificazioni dei sensibili. Quindi senza sensazione non ci può essere intellezione. Quando c' è intellezione ci s' accompagna sempre qualche imagine e le imagini sono come sensazioni senza materia [1]. Dunque fra la sensazione e l' intelletto c' è uno stretto rapporto ed una reciproca influenza.

Strettamente legate alla sensazione è l' imaginazione, come quella che, almeno sotto un certo rispetto, altro non è se non una sensazione indebolita: φαντασία ...... αἴσθησίς τις ἀσθενής, e risulta dalla persistenza del movimento che accompagna la sensazione [2].

Nel trattato *De Anima*, che è l' opera capitale fra le psicologiche dello Stagirita, l' imaginazione è collocata nel mezzo fra l' ordine inferiore e l' ordine superiore, fra la sensazione ed il pensiero (III 3, 427 b, 14-16) [3]; e il

---

1) *Anal. post.*, I, 31; *De An.*, III, 8.

2) *Rhet.*, I, 11 e vedi: Chaignet: *Essai sur la Psych., d' Arist.*, ch: VI.

Il Taine che nell' *Intelligence* svolge sull' imaginazione una teoria la quale, come avremo occasione di far notare, in alcuni punti si avvicina a quella d' Aristotile, considera egli pure l' imaginazione come una sensazione indebolita (livre II ch: 1). Però badisi che mentre in generale gli antichi psicologi considerano l'imagine come una specie di fantasma senza sede determinata, esistente nell' anima e distinta dalla percezione non nel grado, ma nella natura sua e rassomigliante a lei appena come un ritratto al suo originale; la psicologia fisiologica invece vuole porre fra la percezione e l' imagine identità di natura, identità di sede e solo differenza di grado. Cfr. Ribot. *Psych. de l' attention.*

3) Qui ad ὑπόληψις s' ha ad attribuire, come parve già al Trendelenburg (*Arist. de An., lib. III.*) illustr. F. A. Trendelenburg pag: 372-373 ed al Bonitz (*Index Arist.*, 186 a, 60) il valore di διάνοια.

motivo sta in ciò che mentre la sensazione è la condizione *sine qua non* dell' imaginazione, questa è poi condizione necessaria al pensiero: *οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἡ ψυχή*. La definizione che Aristotile ci dà dell'imaginazione nel *De Anima* è la seguente: « l' imaginazione pare sia un certo movimento e non si produca senza sensazione, ma solo negli esseri dotati di senso e per le cose di cui si ha sensazione; ma è possibile che un movimento sia prodotto dalla sensazione in atto e siffatto movimento è di necessità simile alla sensazione » (III, 3, 428 b 10 e seg.). La quale definizione si può confrontare con quella che ne è data nel *De insom.*, 1, 459 a, 17: « la imaginazione è un movimento prodotto dalla sensazione in atto. » [1]. Ora se l' imaginazione sia stata esattamente o no intesa dal Trendelenburg, seguito anche dallo Schieboldt, [2] « motus isque non primus, qualis a rebus sensibus suscitatur, sed ab ipsis sensibus profectus menti inditus » o, secondo corresse il Frendelenburg stesso: « non mentis motus, sed ipsius sensus instrumenti », vedremo più avanti. Intanto si può osservare che il permanere delle imagini nella fantasia in seguito alla percezione sensitiva, viene considerato da Aristotile come un abito (*ἕξις*), come una disposizione nell' organo del senso interno; così appunto come i fisiologi moderni cercano di spiegare questa possibilità della riproduzione di percezioni sensitive già avute come una durevole irritazione di certi ganglii che sono nella sostanza grigia della corteccia, e che in seguito ad irritazione di altri ganglii e fasci di nervi, in unione con quelli, rientrano in azione [3]. Dopo ciò, a cercare in che modo s' ha ad interpretare il pensiero aristotelico per ciò che riguarda la definizione dell' imaginazione, vediamo che cosa ne dica il filosofo nel distinguerla dalla sensazione, dall' opinione, dal pensiero: non prima però d' aver ricordato di nuovo come Aristotile spieghi la forza imaginativa

---

1) Vedi anche: Philoponus (*in Arist., de An., libros comm.*, III, 3) e Themistius (*libr. de An. paraphr.* III, 3 ediz. Spengel 172).

2) Trdlbg: op. cit., pag. 382 e 379; Schieb. *De imagin. disquis. ex Ar. libris repet.* Lipsiae, 1882, pag: 21-22.

3) Knauer, *Grundlinien zur Arist. Thom. Psych.* Wien, Kònegen 1885 p: 128.

quale un movimento analogo alla sensazione immediata, che avviene senza che ci sia bisogno della presenza dell' oggetto esterno che produce la sensazione; cioè quale una ripetizione, che avviene interiormente, dei medesimi processi di movimenti già prodotti nella percezione dei sensi dall' oggetto esterno[1].

*
* *

E cominciamo dalla sensazione. L' imaginazione non è la sensazione: questa infatti è o potenza o atto, come, ad esempio, vista o visione; e pure si producono a volte in noi delle rappresentazioni imaginative senza che vi abbia parte nè la sensibilità in potenza, nè quella in atto, come infatti accade nel sonno[2]. In secondo luogo poi la sensibilità è permanente nell'animale, l'imaginazione no[3]. Ancora: tutti gli animali sono capaci di provare, quantunque in diversa misura, delle sensazioni, non tutti invece è ben certo siano dotati di imaginazione. Dunque l' imaginazione non è la stessa cosa che la sensazione: e d' altra parte le sensazioni sono sempre vere, ma le rappresentazioni dell' imaginazione sono per lo più false[4]. Ed inoltre, osserva molto giustamente Aristotile, noi quando siamo sicuri della esattezza della percezione attuale rispetto all' oggetto sentito, non diciamo già, ad esempio,

---

1) Knauer, op. cit. pag. 127.

2) Così intende il Rodier (*Arist., le Traité de l' âme*, vol: II, 148), il quale s' attiene a Simplicio (*in libros de an.*, 209,1). Del resto già il Michaelis aveva dato questa giusta spiegazione: « Il sogno é una rappresentazione in cui la sensibilità non ha parte nè in potenza, né in atto ». *In Arist., de an., III, 3,* III pag. 17. E S. Tommaso, ingegno meravigliosamente solido e acuto sempre, con la sua solita chiarezza: « Dormiens aliquid phantasiatur: hoc antem non sit secundum sensum in potentia, quia sensui in potentia existenti, nihil apparet, nec secundum sensum in actum, quia in somno non est sensus in actu: ergo phantasia non est sensus in potentia, neque sensus in actu ». *In libros Arist., de An.*, lect: V. Temistio invece non bene scriveva: . τοῖς ὕπνοις φανταζόμεθα μέν, οὐκ αἰσθανόμεθα δέ: διχῶς γάρ λεγομένης τῆς αἰσθήσεως ecc. ecc. *Paraph., Ar.*, ecc. II, 3.

3) « Sensus in potentia semper adest animali, phantasia autem non semper, cum non semper animali aliquid appareat. » Thomas l. c.

4) Si potrebbe vedere il *Theatetus* di Platone 191 d — 193 a.

m' imagino che questo sia un uomo; ma diciamo ciò quando non siamo ben sicuri della sensazione avuta. *De An.*, III, 3, 428 a, b e seg.

Ed ora alcune osservazioni. Fra gli argomenti addotti a provare che la sensazione non è da confondersi coll' imaginazione, Aristotile, s' è visto, pone questo: « αἴσθησις μὲν ἀεὶ πάρεστι, φαντασία δ' οὔ ». L'espressione fu variamente intesa dai moderni che tentarono di portare degli emendamenti al passo aristotelico, come il Torstrik, il Freudenthal [1], il Crist; ma gli emendamenti non sono necessari affatto. E invero interpretando letteralmente: « la sensazione in potenza è sempre presente *(nell' animale)*, ma non già l' imaginazione » si ha un argomento inteso a dimostrare che la imaginazione non è la sensibilità in potenza: e ciò è in perfetta armonia con quello che precede e quello che segue. Infatti nel passo di cui ci siamo fin qui occupati Aristotile ha posto da prima un argomento che tende a mostrare che l' imaginazione non è nè la sensazione in potenza, nè la sensazione in atto; poi coll' espressione poco sopra menzionata ne pone un secondo che conferma il primo per ciò che si riferisce alla sensazione in potenza; quindi ne adduce un terzo che convalida il primo per ciò che riguarda la sensazione in atto [2].

L' interpretazione data dal Trendelenburg e ritenuta dallo Schieboldt preferibile a tutti gli emendamenti proposti del luogo, contradice a ciò che si legge in altra parte del *De An.* « stesso ». Infatti il Trendelenburg dice: « sensus ita nobis adest, ut eo semper uti liceat ...... »; ed Aristotile: « non è in potere del soggetto sentire quando vuole » αἰσθάνεσθαι δ' οὐκ ἐπ' αὐτῷ ὁπόταν βούληται [3].
Altra ragione posta innanzi a mostrare che la sensazione non è la stessa cosa che l' imaginazione, è stata la seguente:

---

1) Cf. Rodier *op., cit.*, II, pag. 418.

2) Al Freundenthal pareva che queste parole fossero in contraddizione con quello ch' è detto innanzi 428 a, 7 e con 428 a, 15 ed anche con ciò che si legge nel II, 5, 417 b, 24 e seg: e *De insom.* 1, 458 b, 3 e seg. e prima di tutto con la semplice esperienza e proponeva un emendamento che, come vedremo, non è accettabile. *Ueber den Begriff des Wortes* φαντασία *bei Aristoteles.* Gottingen 1863 pag. 12.

3) Trdlbg. op. cit. pag. 376, 377. Arist. *De An*, II, 5, 417 b, 24-25 e anche *De insom.* 1, 458 b, 3 e seg.

in tutti gli animali c' è la sensazione, non in tutti l' imaginazione [1]. Ora questo, pure accettando la correzione del Torstrik seguito da molti editori, pare cozzi con quanto Aristotile ha scritto in altri luoghi [2]. Infatti nel *De Anima*, (III, 10, 433 a, 11-13) mentre è negata agli animali l'intelligenza ed il ragionamento è attribuita loro, senza eccezioni, la imaginazione; ed anche nella *Metaph.* si legge: « Le altre specie di animali vivono di imaginazioni e di ricordi, mentre d' esperienza ne hanno poca; la specie umana invece vive d' arte e di raziocinii. » (A, 1, 980 b, 25).

A togliere questa apparente contraddizione basta considerare che l' imaginazione che Aristotile nega qui a certi animali non è già la *φαντασία ἀμυδρά* cioè l'imaginazione oscura, confusa, propria degli animali imperfetti, ma bensì la *φαντασία αἰσθητική*, spettante agli animali dotati perfettamente della sensazione, e *a fortiori* anche la *φαντασία*, *βουλευτική* o *λογιστική* che appartiene solamente all'uomo. E difatti se l' animale non possedesse l' imaginazione, cioè se non potesse per mezzo della rappresentazione del piacere o del dolore che è legata a ciascuna sensazione, procurarsi quello e premunirsi contro questo, evidentemente la sensazione e il movimento gli sarebbero inutili. Di più: la sensazione è necessariamente accompagnata da appetito e questo suppone la rappresentazione. (*De An.*, III, 10, 433 b, 28). Quindi è probabile che il filosofo abbia voluto attribuire agli animali inferiori una specie di imaginazione oscura, confusa

---

1) *De An.*, II, 3, 415 a, 10-11; 428 a, 9 e seg.; e vedi anche: *Anal. post.*, II, 19, 99 b, 36, dove è detto che in certi animali v' ha in certo modo un ressare, un permanere del sensibile o meglio di ciò che è percepito dal senso, in altri invece no.

2) Il Torstrik congettura: χώληκι δ'οὔ (*Arist. De An. lib. III rec. A. Torstrik*) e crede di appoggiarsi a Temistio, ma senza ragione però: infatti Temistio dice che appartiene a tutti gli animali la sensazione, non così a tutti la imaginazione; forse alla formica ed all' ape e più ancora al cane e al cavallo (essa appartiene), non già al verme. (ediz: Spengel vol. II pag. 165).

La difficoltá maggiore è naturalmente in questo che la imaginazione sarebbe nel passo del *De An.*, di cui ci occupiamo, negata anche alle api. Quindi alcuni hanno tentato correggere il testo, altri hanno escogitate spiegazioni varie; fra l' altre questa: le api non sono animali che vivano a sè, essi sono aggregati, anzi sono membri di un tutto, perciò si può loro negare la imaginazione. (Knauer *op., cit.*, pag. 128.)

come le sensazioni di cui sono capaci, non potendo essi averne una chiara e precisa. A prova di questo si può vedere il principio del cap. 11 del libro III del *De An.* Infatti là Aristotile dopo aver detto che bisogna ricercare da che sono mossi gli animali i quali sono dotati unicamente del tatto, e se v' ha in essi imaginazione ed appetito, aggiunge: siffatti animali provano dolore e piacere, quindi necessariamente ci sarà in essi l' appetito; ma l'imaginazione come potrebbe loro appartenere? In modo indeterminato, vago, nel modo cioè con cui essi si muovono [1].

A mostrare poi che l' imaginazione differisce dalla sensazione Aristotile aggiunge un altro argomento: « le sensazioni sono sempre vere, ma le rappresentazioni imaginative sono per lo più false » III, 3, 428 a, 11-12. Se non che anche qui sembrano non mancare le contraddizioni, almeno apparenti. Infatti nello stesso capitolo ora poco sopra citato si legge: « la imaginazione non è che una facoltà o abitudine, per la quale noi giudichiamo e siamo nell' errore oppure nella verità »; ed alcuni capitoli dopo c' è un luogo da cui parrebbe potersi ricavare che il filosofo ammette che all' imaginazione è estraneo e l' errore e la verità. III, 8, 432 a, 11 [2].

Le stesse contraddizioni, o meglio come le chiama il Rodier, indecisioni si hanno anche per ciò che riguarda la sensazione. La quale mentre qui è detto che è sempre vera, subito dopo è indicato il caso in cui essa può essere « vera o falsa ». Ma già a proposito della sensazione si può osservare fin d' ora che l' affermazione, « le sensazioni seno sempre vere », è poi ristretta alle sensazioni dei sensibili proprii (427 b, 11) e per giunta temperata anche così: « la sensazione dei sensibili proprii è sempre vera od almeno ha in sè quanto meno è possibile d' errore » (428 b, 18-19) [3]. E quanto poi alle parole, « essa può essere vera o falsa » che si leggono al 428 a, 15, bi-

1) Chi a giorni nostri ha studiato anche l' imaginazione negli animali è l' Oezelt Newin: egli però ha limitato le sue ricerche agli uccelli, e ad una operazione loro particolare, la costruzione del nido. (*Ueber Phant. Vorstellungen*, Gratz 1890).

2) Vedi anche: *De mem.*, 1, 450 a, 25 e seg.

3) Cf. pure *Metaph.*, I., 5, 1010 b, 1 e seg.

sogna notare che esse furono ritenute interpolate dal Torstrik, dal Biehl e da altri. Lo Schieboldt che vuole intendere l' espressione « le sensazioni sono sempre vere », limitata così: « le sensazioni dei sensibili proprii sono sempre vere » si appoggia al luogo su menzionato ed anche ad un altro del II libro (6, 418 a, 11-14); ed ammette poi che qui *φαντασίαι* abbia il significato che spesso acquista il vocabolo in Aristotile, usato al plurale, e designi, come dice il Bonitz, non facultatem vel actionem imaginandi, sed singulas imagines animo obversantes [1]. Poi lo stesso Schieboldt, ricordato che le sensazioni sono di tre specie [2], che solamente le sensazioni delle cose proprie di un solo senso sono vere e le altre possono essere vere o false, conchiude coll' ammettere che le imagini, le quali sono esse pure di tre specie, è necessario siano parte vere e parte false.

Dopo questo passiamo oltre. L' imaginazione non è la scienza, *ἐπιστήμη*, cioè la conoscenza che si ottiene colla dimostrazione [3] e nè manco la intellezione: chè queste sono sempre vere, mentre quella spesse volte è falsa. *De An.*, II, 3, 428 a, 16 e seg.; *Anal. post.*, II, 9, 100 b, 8 [4]. E qui badisi che scienza, *ἐπιστήμη*, deve essere preso nel significato suo ristretto e non già in quello più largo in cui viene in parecchi luoghi adoperato da Aristotile, il quale dice che la scienza può dare luogo alla verità ed all' errore [5].

Resta ora a vedere se l' imaginazione è l' opinione, poi che anche l' opinione può essere vera o falsa [6]. Al-

---

1) *Ind. Arist.*, 812 a, 9; e Schieboldt *op. cit.*, pag. 13 e seg.

2) Infatti il sensibile è di tre specie: delle quali due, diciamo noi, delle cose che si sentono per sè, l' altra delle cose che si sentono per accidente; e delle due prime l' una è quella dei sensibili proprii di ciascun senso, l' altra dei sensibili comuni a tutti i sensi. *De An.*, II, 6, 418 a. 8-11 e cf. *De sens.*, 4, 442 b, 4 e seg.

3) « Si cogitatio in cognoscendo conclusionibus utitur πιστήμην efficit » Trendelenburg *op. cit* pag. 372.

4) *De An*, II, 5, 417 b, 26 e al.

5) Che l' imaginazione sia vera o falsa è espressione contraddetta da ciò che si legge altrove: cf. ad es. *De An.*, III, 8, 432 a, 10-12; *De mem.*, 1, 450 a. 25 e seg. Incertezze queste, s' è visto già, che si incontrano a volte in Aristotile.

6) *De An.*, III, 3, 428 a, 19; *Eth. Nic.*, III, 4, 1112 a, 8, e cf. *Eth. Eudem.*, VII, 2, 1235 b, 29.

l' opinione (*δόξα*) s' accompagna la credenza (*πίστις*), perchè non è possibile che chi si è formata un' opinione non presti fede ad essa[1]. Ora della credenza non sono capaci gli animali, mentre invece la maggior parte di essi possiede l' imaginazione; dunque l' opinione non può essere confusa coll' imaginazione. Ma non basta, c' è un altro argomento: la credenza suppone la ragione, ma questa non può essere dell' animale, il quale è però dotato d' imaginazione; dunque l' imaginazione non è la stessa cosa che l' opinione[2]. L' imaginazione inoltre non può essere l' opinione accompagnata da sensazione, nè l' opinione prodotta dalla sensazione, nè una combinazione dell' una e dell' altra[3]: essa infatti sarebbe in ogni caso un' opinione dell' oggetto percepito dal senso, e non già percepito per accidente, ma in sè, perchè l' opinione non si basa mai che sopra un oggetto di cui si ha la sensazione E qui si osservi che noi possiamo avere delle imagini di oggetti falsi, pure avendone opinione giusta, in altri termini, noi possiamo avere di un medesimo oggetto un'opinione giusta e una rappresentazione falsa, come, ad esempio, del sole che l' imaginazione ci rappresenta quale avente un piede di diametro, mentre noi sappiamo con certezza, abbiamo fondata opinione che è più grande della terra[4]. Ora come può avvenire ciò se imaginare non è che avere un' opinione intorno ad una cosa sensibile in sè? Bisognerà o che uno abbia perduto l' opinione giusta che egli aveva della cosa, pur restando la cosa immutata e pur non avendo egli dimenticata quell' opinione, nè mu-

---

1) Dugald Stewart parlando dell'imaginazione nell'uomo, dice che essa è sempre accompagnata da una credenza, almeno momentanea, all' esistenza reale dell' obbietto imaginato. *Philos. de l' espr. hum.*, I, 107.

2) *De An.*, III, 3, 428 a, 20 e seg.

3) Nel *Soph.* di Platone l' Ospite d' Elea detto a Teeteto che cosa si chiami opinione, aggiunge: « Quando invece l' opinione non è l' opera del pensiero, ma della sensazione, potrebbe forse altrimenti chiamarsi che col nome di imaginazione? » Ed avendo Teeteto detto di convenire con lui, quegli continua: « Adunque poi che il discorso è in parte vero e in parte falso e poi che il pensiero è parso essere come un dialogo dell' anima con se stessa, e l' opinione il termine a cui tende il pensiero, e infine l' imaginazione una mescolanza di sensazione e di opinione, ne risulta che tutte queste cose essendo affini del discorso, alcune di esse sono a volte false. »

4) *De An.*, III, 3, 428 b, 3; e *De insom.*, 1, 458 b, 28; 2, 460 b, 18.

tato parere; oppure che se egli ha ancora quell' opinione, questa sia ad un tempo vera e falsa: ma il primo di questi due casi è impossibile perchè l'oggetto è rimasto il medesimo, e nel secondo caso abbiamo una proposizione contradditoria [1].

***

Visto come l' imaginazione si distingua dalla sensazione, dalla scienza, dall' intellezione e dall' opinione, facciamoci ora ad esaminare se il Trendelenburg e quelli che lo hanno seguito hanno dato un' esatta interpretazione del pensiero di Aristotile.

L' imaginazione è la persistenza del movimento fisico che si produce nella sensazione, movimento il quale, provocato dal sensibile, si propaga nell' organismo, fino al sensorio comune e perdura anche dopo che il sensibile ha cessato di agire. *De insom.*, 2, 459 a, 29; b, 7. Da questo derivano le imagini posteriori e gli errori prodotti nella percezione degli stati presenti dai residui degli stati passati. Infatti mentre nella veglia questi movimenti indeboliti sono cacciati dai movimenti forti prodotti dai sensibili presenti, nel sonno, mancando questi ultimi, si producono le imagini del sogno [2]. Sotto a questo rispetto perciò l' imaginazione è un' affezione dell' organo centrale della sensibilità. D' altra parte se l' imaginazione si considera nella sua materia e nella sua forma insieme, si può definire la persistenza della sensazione, (*μονή τοῦ αἰσθήματος*) [3] o con più ragione la funzione del soggetto che rende possibile questa persistenza. Essa, l' imaginazione, non è l' impressione, la traccia lasciata dalla sensazione, ma l' atto della facoltà imaginativa: infatti se fosse altrimenti come avverrebbe la scelta delle imagini, come potrebbero non essere tutte in una volta presenti alla coscienza? Ciò che

---

1) *De An.*, III, 3, 428 b, 4 e seg.; e cf. Chaignet op. cit. 468.

2 Cf. *Anal. post.*, II, 19. 99 b, 36.

3) Alexander, *De An*, 68, 12, 26, citato dal Rodier; e Temistio op. cit. ediz: Spengel pag. 170, 9-11: *τελειοῦται δέ ἡ φαντασία ὑπό τῆς αἰσθήσεως εἰς ἐνέργειαν προιοῦσα, ὥσπερ ἡ αἴσθησις ὑπὸ τῶν αἰσθητῶν.*

resta della sensazione è per l' imaginazione quello che è il sensibile per la sensazione [1]. Quindi l' imaginazione è una funzione superiore alla sensazione, della quale, come dice Filopono, si serve come di un mezzo; anzi essa sta fra le più elevate funzioni sensibili da una parte e le più umili funzioni razionali dall' altra *De An. III*, 434 a, 5 e seg.; 10, 433 b, 29 [2]. Non esattamente quindi, concludiamo col Rodier, viene definita dal Trendelenburg: « proprius motus mentis inditus » e dallo Schieboldt « proprius motus animo inditus » e nè pure dal Belger, nella seconda edizione Trendelenburgiana: « non mentis motus, sed ipsius sensus instrumenti. » Essa non è un movimento dell' anima, ma bensì una funzione dell' animale e perciò ammette la verità e l' errore. Considerando però astrattamente la materia di questo tutto, l' imaginazione si può definire *un certo movimento...... che non è possibile senza la sensazione, non appartiene che agli esseri forniti di sensibilità ed è tale che molte cose per essa fa o soffre l' animale che n' è dotato, ed é vera o falsa.* Con questa definizione si abbraccia tanto la *φαντασία αἰσθητική*, quanto l' altra specie di fantasia che Aristotile chiama *βουλευτική* o altrimenti *λογιστική* [3]: infatti nelle forme sensibili risiedono le intelligibili, e come non si può pensare senza imagini, così non si può nè pure senza imagini deliberare, perchè la deliberazione è una specie di pensiero discorsivo o di sillogismo. L' imaginazione, appare chiaro dalla definizione data, per Aristotile è strettamente legata alla materia; e se essa concorre a formare la conoscenza intellettuale ed essa stessa è come una specie di intellezione [4], nel senso proprio esclude la generalità che è propria delle idee e non fornisce che imagini singolari: difatti le bestie sono incontinenti appunto perchè esse, secondo è detto nell' *Eth. Nic.* non hanno che la rappresentazione e la memoria delle cose singolari (VII, 3.) [5]. Con-

1) *De insom.*, l. c. 460 b, 2 e seg e 3, 460 b, 28 seg. *De mem.*, 1, 450 a, 10; e Zeller *Die Philos. der Griechen*. II, 2, p: 545.

2) Per tutto questo cf. Rodier op. cit. 428-429

3) *De An.*, III, 11, 434 a, 5 e seg e 10, 433 b, 29.

4) *De An*, III, 3, 427 b, 28; 10, 433 a, 10 ed al.

5) Vedi anche: Freundenthal, pag. 54.

cludendo: secondo quanto in molti luoghi viene espressamente ammesso da Aristotile, la imaginazione sta di mezzo fra la sensazione ed il pensiero: come quella che non può essere senza sensazione ed è a sua volta indispensabile al pensiero. I rapporti fra la sensazione e l' imaginazione noi abbiamo già dimostrati; quelli fra l' imaginazione e il pensiero verremo esaminando in un capitolo a parte. Prima di passare oltre però vediamo alcune delle molte definizioni che sono date dell' imaginazione quale viene considerata nelle opere di Aristotile.

Il Torstrik non ci dà una vera e propria definizione dell' imaginazione; nel suo *Comm. criticus* al *De Anima* (III, 3, § 12) egli dice però che le imagini sono le « species ex sensationis generibus natae, absente re percepta ». Il Brentano nella sua *Psych. des Arist.* [1], osservato che anche senza la percezione sensitiva abbiamo in noi delle forme sensibili, oggettivamente, nota che queste s' hanno a chiamare fantasmi e fantasia la capacità di avere in noi dei fantasmi. Per lo Schell, secondo lo Schieboldt, la imaginazione è la continuazione in certo modo della sensazione; dal Freundenthal essa viene considerata come la persistenza delle affezioni dei sensorii nei sensorii stessi; infatti, dice egli, queste affezioni non si spengono col cessare dello stimolo sensitivo, ma restano, nella loro forma determinata, nell' organo del senso, pur avendo l' oggetto esterno cessato da lungo di agire sull' organo *(op. cit.* pag. 19). Il Siebeck ammette che per Aristotile l' imaginazione altro non è che uno stimolo il quale aspira costantemente a continuare il movimento rimasto della percezione [2]. Secondo il Knauer, il filosofo spiega la forza imaginativa con la ripetizione, interiore, dei medesimi processi di movimenti già suscitati nella percezione sensitiva dall' oggetto esterno [3].

---

1) Mainz, 1867. pag. 102.
2) *Geschichte der Psych.*, I Th., 1 Abth., Gotha 1880. pag. 48.
3) *Op. cit.* pag. 127.

*
* *

Ed ora richiamandoci a quello che abbiamo detto in principio a proposito delle sensazioni, notiamo che il movimento prodotto dall' obbietto, o meglio dall' impressione che fa l' obbietto sui sensorii, non si ferma nei sensori, ma arriva al mezzo senziente, che è il cuore o alcun che di simile, e qui poi si muta in qualche cosa che non è del senso. Infatti appare chiaramente in molti luoghi delle opere di Aristotile, che tutte le affezioni dei sensi arrivano al cuore o ad un centro simile, di cui nessun animale può mancare[1]. E badisi, osserva lo Schieboldt, che nonostante leggasi nel *De insomniis* che « v' hanno dei movimenti imaginativi pure ne' sensorii » e vi si dia anche la dimostrazione di questo, e nonostante che in altro luogo venga detto che « pur nell' assenza dei sensibili permangono nei sensorii le sensazioni e le imagini[2] », non bisogna ritenere col Freundenthal che l' azione del sentire e quella dell' imaginare sia la stessa. Abbiamo visto che il mezzo senziente è uno e che in esso c' è la sede del sentire e dell' imaginare: orbene appunto qui le affezioni prodotte dagli obbietti nei sensorii, mutansi in qualche cosa che non è del senso, e non già nei sensorii stessi. Questi pertanto non possono avere la facoltà di imaginare come una loro propria ἐντελέχεια; e quello che è detto nel luogo sopra citato del *De insomniis* s' ha a intendere così: nei sensorii ci sono dei movimenti, residui di sensazioni, i quali possono trasformarsi in imagini (quando cioè si verifichino le condizioni necessarie), ma questa trasformazione non avviene però nei sensorii stessi, ma nel mezzo

1) Si potrebbe vedere a questo proposito oltre che il *De gen anim.*, il *De part. anim.*, il *De mot. anim.* in parecchi luoghi, anche il *De somm. et vig.* 2 e il *De An.*, III, 7; e confrontare pure quello che scrive al riguardo il Pouchet in *La biologie Aristotélique*. (*Rev. philos*, 1884).

2) *De An.*, III, 2, 425 b, 24-25; *De insomn*, 2, 459 b, 5 e altrove Lo Schieboldt a togliere la contradizione fra quanto egli ammette e quello che si legge in alcuni luoghi d' Aristotile, propone alcuni emendamenti al testo e vorrebbe leggere, nel luogo ora indicato del *De An.*, φανταστικαι invece di φαντασίαι, appoggiandosi al *De insom.*, 3, 462 a, 9; poi vorrebbe dare alla parola αἰσθήσεις dello stesso passo il valore di κινήσεις, di πάθη cioè movimenti, affezioni (dei sensorii)

senziente. Nei sensorii, insomma, ci sono, anche non presenti gli obbietti sensibili, dei movimenti e delle affezioni che vengono poi al mezzo senziente; non però delle imágini, perchè queste hanno origine da quelle affezioni nello stesso mezzo senziente. Infatti se le imagini restassero nei sensorii, sarebbe necessario che la mente pensasse i sensorii stessi, o pure in essi, poichè « l' anima non pensa mai senza imagini » [1]. E qui lo Schieboldt alle congetture, cui abbiamo accennato in nota alla pagina precedente, altre ne aggiunge per altri luoghi; e col Freundenthal toglie al *De An.*, II. 2, 413 b, 22 le parole *καὶ φαντασίαν* [2], per conchiudere poi che le affezioni dei sensorii, le quali provengono dagli obbietti, non restano nei sensorii, ma sono condotte ad un certo mezzo senziente ed in esso mutansi in imagini, aggiungendovisi una certa forza intellettiva dell'anima. Quindi richiamandosi a quel luogo del *De Anima* [3] in cui è detto che è intangibile tanto ciò che ha piccolissima la qualità dei tangibili, quanto l' eccesso dei tangibili, lo Schieboldt, continuando, afferma che non tutte le affezioni dei sensi si mutano in imagini e ciò per varie cause. La qual cosa, del resto confermata anche dalla psicologia moderna, vale quanto dire che per avere la sensazione è necessario che l' eccitamento nervoso abbia raggiunto un certo grado di forza. Concludendo: certo è che le imagini non si formano nei sensorii, ma d'altra parte non è chiaramente espresso in Aristotile se le affezioni dei sensi, allontanatisi gli obbietti da cui queste erano state originate, restino nel mezzo senziente o no. Leggesi infatti nel *De mem.* che l'impressione prodotta dalle sensazioni nell'anima e nella parte del corpo che riceve la sensazione, è in certo modo simile ad una pittura, ma poco dopo, nel capitolo stesso, è detto che l'imagine non permane nell' anima. Ed invero anche non pochi psicologi moderni, fra i quali il Cantoni, ammettono questo. Ma come si spiega allora il ricomparire delle percezioni? Siffatta questione ardua e dibattuta tanto dai moderni, l'Herbart tentò risorverla colla teoria meccanica delle

---

1) *De An.*, III, 7, 431 a, 16-17 et al.
2) Freundenthal, *op. cit.* pag. 8.
3) II, 11, 424 a, 12.

percezioni. I psicologi inglesi così detti associazionisti hanno voluto spiegare tutti i fenomeni riproduttivi colla legge che chiamasi appunto di associazione; ma già questa è stata impugnata da non pochi filosofi, specie della scuola tedesca. Del resto in Aristotile stesso si può trovare un cenno alla teoria dell'associazione delle rappresentazioni [1].

* * *

Come s' è visto precedentemente v' hanno secondo Aristotile due specie di imaginazione: l' una è detta dal filosofo *αἰσθητική* e l' altra *λογιστική* o, secondo si legge altrove, anche *βουλευτική* [2]. Della prima da quanto abbiamo esposto fin qui appare chiaro che in Aristotile c' è una trattazione larga, accurata; per la seconda invece niente di tutto questo, nè pure una definizione esatta, ma solo colla duplice sua denominazione si accenna fuggevolmente ai rapporti fra l' imaginazione e la ragione teoretica e la ragion pratica. In ogni modo fra l' una e l' altra di queste due specie d' imaginazione, nota con ragione lo Schieboldt, esiste una vera e propria differenza: il che altri non hanno bene mostrato di riconoscere, come, ad esempio, il Trendèlenburg ed il Freundenthal [3]. E invero non egli è detto chiaramente nel *De Animo*, nei luoghi altrove citati, che ogni imaginazione è *λογιστική* o *αἰσθητική* e che mentre quest' ultima appartiene anche agli altri animali, quella non è son di quelli che sono dotati di ragione? [4]. Se non che lo Schieboldt che insiste molto sopra questa distinzione, fa poi consistere tutta la differenza fra l' una e l' altra in questo che per la *φ. αἰσθητική* sono le affezioni della materia corporea che, eccitate dagli obbietti presenti, si mutano in imagini, mentre invece per la *φ. λογιστική* o *βουλευτική*, sono le affezioni della materia cor-

---

1) *De mem.*, 2, 452 a, 17 e seg. Di questo passo l' interpretazione data già dallo Siebeck è stata dimostrata inattendibile dal Freundenthal. (*Archiv. f. Gesch. der Philos.*)

2 *De An.*, III, 8, 433 b, 29; 9, 434 a, 5-7.

3) Trendelenburg *op. cit.* pag. 451; Freundenthal *op cit* pag. 31.

4) *De An.*, III, 8, 433 b, 29; 9, 434 a, 5-7.

porea, prodotte non da obbietti presenti, ma assenti, che mutansi in imagini. E questo certo non è esatto: perchè lo Schieboldt denomina così imaginazione sensitiva la riproduzione immediata delle percezioni, e intellettiva la riproduzione mediata.

Per riassumere, diciamo adunque, riferendoci anche a quello che abbiamo dimostrato altrove, che ci sono, secondo Aristotile, tre specie o piuttosto tre gradi di imaginazione: la *φ. ἀμυδρά* che il filosofo assegna agli animali inferiori; la *φ. αἰσθητική*, propria degli animali forniti dei cinque sensi; la *φ. λογιστική*, che spetta solamente all' uomo [1].

* * *

Dove c' è sensazione, c' è anche piacere e dolore e dove v' ha piacere e dolore c' è necessariamente appetito. *De An.*, II, 2; 3; III, 11 [2]. Ma perchè ci sia desiderio è necessaria l' imaginazione [3], poichè l' anima ha bisogno di rappresentarsi in qualche modo l' obbietto desiderato: anzi è l' imaginazione che prepara il desiderio [4]. E qui senza diffonderci in particolari sulle varie specie di desiderio, chè non è il luogo a ciò, notiamo che quantunque il principio che desidera e quello che prova avversione non siano distinti fra loro, nè distinti dalla facoltà del sentire [5], pure il desiderio non appartiene esclusivamente alla facoltà sensitiva dell' anima; anzi il principio cui è proprio l' appetire non si deve considerare realmente

---

1) Cf. Rodier *op. cit.* vol. II. pag. 552.

2) E precisamente: II, 2, 413 b, 23-24; 3, 414 b, 1 e seg.; III, 11, 334 a, 2 e seg.

3) *De An.*, III, 10, 433 b, 28-29.

4) *Anim. mot*, VIII, 4 e anche VI, 8 dove è detto che l' animale è messo in movimento dall' istinto, quando però sia avvenuta una qualche modificazione nella sensibilità sua o nell' imaginazione.

Tre sono, appare in più luoghi delle opere di Aristotile, le forme del desiderio: ἐπιθυμία, θυμος, βούλησις. Agli animali si deve assegnare solo la forma più umile, l' ἐπιθυμία così commenta anche Temistio. Nell' ἐπιθυμία non ha parte la ragione. Si può vedere a questo proposito: l' *Index Arist.* del Bonitz 523 a, 6 e seg; 272 b, 33 e seg.; 336 a, 11 e seg; 141 a, 61 e seg.

5) *De An.*, III, 7, 431 a, 13-14.

separato dagli altri; infatti egli è nella parte ragionevole che si produce la forma più elevata del desiderio, la βούλησις mentre nella parte non ragionevole s' ingenerano le più umili, l' ἐπιθυμια e il θυμός cioè l' impulsione o brama, e l' appetito[1]. Tornando quindi all' imaginazione, ammesso che essa non può mancare nè pure negli animali inferiori, diciamo subito che in questi alle imagini tengono dietro de' movimenti diretti a cercare o a fuggire alcuna cosa; e ciò è evidente in quanto gli animali inferiori non possono fare confronto di imagini; come del resto è oscura e confusa l' imaginazione di cui sono dotati. Gli animali superiori invece, insegna la stessa loro storia, pare si valgano di qualche confronto di imagini; badisi però che in essi non ci potranno essere ad ogni modo che desiderï non razionali: perchè l' imaginazione sensitiva, la sola di cui siano dotati, non può che dare origine a desiderï siffatti. L' uomo invece, che possiede la φαντασία λογιστική, ha desiderï razionali. D' altra parte egli non si lascia condurre, pure quando abbia giudicato che ciò che egli desidera è migliore e da preferire ad altre cose, se non in seguito ad avere considerato quello che deve avvenire; il desiderio lo spinge verso ciò che presentemente gli pare buono, ma il pensiero lo trattiene in vista appunto del futuro. *De An.*, III, 10, 433 b, 7-10. Dal che consegue l' imputabilità dell' uomo, perchè è in poter suo la virtù ed il vizio, il fare e il non fare. *Eth. Nic.*, III, 5, 2[2].

Le azioni nostre hanno naturalmente delle conseguenze; ma come può l' uomo misurare nel pensiero suo queste conseguenze, se non in forza appunto dell' imaginazione? Di qui appare manifesto quanto sia grande l' influsso esercitato dall' imaginazione sull' appetito. Pertanto da ciò che siamo venuti pur ora dimostrando è confermato che la imaginazione, facoltà che sta di mezzo fra la sensazione e la ragione, è condizione del desiderio, sia che questo resti puramente sensibile, sia che venga guidato ed illuminato dalla ragione[3].

---

1) *De An*, III, 9, 432 b, 3 e seg.
2) 1113 b e seg., ed al.
3) Cf. Schieboldt *op. cit.* 61 e Chaignet *op. cit.*, ch, VII, § 1.

Dopo ciò non sarà inopportuno accennare, pur di sfuggita, all' azione che esercita l' imaginazione sul piacere.

Il piacere maggiore per l' uomo deriva dall' azione vuoi dei sensi, vuoi dello spirito; nella prima egli prova piacere dell' oggetto sensibile, nella seconda prova piacere e allorquando contempla l' essenza di una cosa, e quando se ne ricorda, o se le rappresenta per mezzo dell' imaginazione ovvero l' aspetta e ne ha speranza. E dato il potere grande della imaginazione e dato che ad essa è dovuto tutto il lavoro di rappresentazione all' anima del mondo sensibile nell' assenza degli obbietti, evidente si dimostra la importanza grande dell' imaginazione come causa di piacere all' uomo[1].

*
* *

Veggansi ora i rapporti fra l'imaginazione e la memoria.

La memoria e la imaginazione spettano alla stessa parte dell' anima, ossia sono entrambe facoltà dell' anima sensitiva nel suo principio primo e generale; e sono in sè obbietti della memoria quelle cose che sono anche obbietto dell' imaginazione[2], e per accidente le cose che non possono essere apprese senza l' imaginazione, come appunto le cose intelligibili. Non va dimenticato però che la memoria non è nè sensazione, nè imaginazione, nè intellezione, ma invece *τούτων τινὸς ἕξις ἢ πάθος* (come dice Temistio) per il quale viene lasciata un'impronta nell'anima[3].

Come c'è una imaginazione sensitiva ed una intellettiva, così c' è anche una memoria delle cose sensibili ed una delle cose intelligibili; d' altra parte come il principio del-

---

1) *Rhet.*, I, 11.

2) « Scilicet sensibilia » secondo nota S. Tommaso.

3) *Paraph. in De mem.*, ediz: Spengel: II, pag. 243, 20 e seg.

S. Tommaso fa notare che Aristotile « concludit quod memoria sit intellectivae partis animae. sed per accidens; per se autem primi sensitivi sensùs communis »; poi aggiunge che da ciò che è detto prima si può ricavare che « per se memoria pertinet ad iudicium intellectus. » Quindi osserva: « posset autem alicui videri ex his quae hic dicuntur, phantasia et memoria non sint potentiae distinctae sensu communi, sed sint quaedam passiones ipsius: sed Avicenna rationabiliter ostendit esse diversas potentias, ». *In lib. Arist. de mem.*, lectio II.

l'imaginazione sia sensitiva, sia intellettiva è unico [1], così la memoria in sè risiede unicamente nel primo sensibile, e solo *per accidens* si applica alle cose intelligibili. *De mem.*, I, 5. Infatti noi sappiamo che non ci può essere pensiero senza imagini, e che non si possono pensare pure le cose che non sono nel tempo, senza la nozione del tempo e la nozione del continuo: per questo ne viene che anche la memoria delle cose intellettuali è accompagnata da una imagine; ed essendo questa imagine l' obbietto proprio della memoria intellettuale, non si ha memoria delle cose intelligibili se non *per accidens*. Ma cerchisi, seguendo il pensiero d' Aristotile, meglio ancora l' intimo rapporto che v' ha fra queste due facoltà, l' imaginazione e la memoria. La sensazione produce un' impressione nell' anima e nel principio sensibile stesso [2]; questa impressione è simile ad una specie di pittura, e la percezione di questa impressione costituisce appunto la memoria. Il movimento che ne deriva lascia come un' impronta della sensazione nell' anima. Ora ci ricordiamo noi della impressione o pure dell' obbietto che l' ha prodotta? Aristotile esplicando la questione con un confronto viene anche a mostrare la relazione fra l' imagine ed il ricordo. L' animale, dice egli, dipinto in un quadro è a sua volta un animale ed una copia; e pur essendo uno ed identico esso è due cose alle volte: può essere considerato e come animale e come imagine; così egli avviene anche dell' immagine che è in noi: essa è in sè qualcosa che si vede e ad un tempo l' imagine ed il simulacro di un' altra cosa [3]. Adunque in quanto la si considera in sè stessa è una rappresentazione, un' imagine; in quanto è relativa ad un altro oggetto è come una copia ed un ricordo [4]. Ecco così mostrata la comune origine dell' imagine e del ricordo. Ma v' ha di più: a volte accade a noi anche di non sapere distinguere,

---

1) *De An.*, III, 3 427 b. 13; 429 a, 1 ed al.; Temistio *op. cit.*, 224, 30; 235, 1.

2) « Dicit autem in anima et in parte corporis: quia cum huius modi passio pertineat ad partem sensitivam, quae est actus organici corporis: quia cum huius modi passio non pertinet ad solam animam, sed ad coniunctum, » Thomas, *op. cit.* lectio III.

3) Temistio pag: 239, 19 e seg.: Thomas l. c.

4) *De mem.*, I, 7 e per questo e per quanto segue: *ibid.* 8, 9.

allora quando si producono nell' anima dei movimenti che sono causa dell' atto della memoria, eccitati da una sensazione anteriore, se si tratti di una percezione attuale o piuttosto di un ricordo; e altre volte ci avviene pure di credere che siano ricordi di cose realmente viste, quelle che sono semplicemente imagini pure della fantasia [1]. Infine la memoria, come quella che in sè si riferisce al principio sensibile, pur non essendo come l' imaginazione propria di tutti gli animali, spetta tuttavia a molti e non è già un privilegio esclusivo dell'uomo come altre facoltà superiori [2].

*
* *

In Aristotile la teoria del sonno è tutta dipendente dall' altra teoria, sistematica, delle funzioni del cervello riguardo a quelle del cuore. Il sonno si deve al cervello per la sua azione refrigerante: questo ne è la sede principale perchè è la più fredda di tutte le parti del corpo. Più chiaramente: il sonno deriva dall' evaporazione che è prodotta dal cibo o da qualche altra causa: il calore sale nella evaporazione e poi scende insieme col sangue: e il sonno è appunto dovuto ad un raffreddamento delle parti superiori, perchè nella testa avviene il raffreddamento, allora che vi si porta l' evaporazione. Ed egli è in questo senso qui che s' ha ad intendere ciò che dice Aristotile, che, cioè, il cervello è la sede principale del sonno [3]. D' altra parte se il sonno è in certo modo una impotenza di sentire, certo il sogno non è dovuto alla sensibilità [4]. Ma esso, dimostra Aristotile, non appartiene nè pure esclusivamente alla in-

---

1) Temistio pag. 240. 16 e seg; Th. l. c — Ciò che dice qui Aristotile accade a quelli che hanno delle estasi (nel senso proprio intese), come al noto Antiferone d' Orea; per il quale si può vedere anche: *Meteor.*, III, 4, 3, e Alessandro d' Afrodisia nel commento a questo luogo della *Meteor.* Qui Aristotile studia con molta esattezza quelle speciali illusioni che i moderni chiamano *paramnesie.* Il nostro Bonatelli che ne dà anche una spiegazione, per me, attendibilissima, le denomina molto bene « fenomeni di falsa riflessione o della ricordanza illusoria *(Rendic. Acad. Lincei (scienze morali* ecc.) vol. IV, fac. 1 e vol. V. fasc. 5.

2) Vedasi quello che abbiamo detto poche pagine a dietro e cf. pure *De mem.*, I, 5.

3) *De somm. et vig.*, 3 *passim.*

4) Temistio *(ediz. cit.)* pag. 274, 17-19.

telligenza nè all' opinione [1] ; a che si riporta quindi? All' immaginazione la quale è una facoltà molto vicina alla sensibilità. Vediamo. L' impressione prodotta in noi dalla sensazione persiste anche dopo che l' organo ha cessato di sentire. D' altra parte non solamente durante la veglia si producono i movimenti cagionati dalle sensazioni, ma anche durante il sonno, anzi specie durante il sonno; e tanto quelli delle sensazioni che vengono dal di fuori, quanto quelli che provengono dal di dentro. E specialmente durante il sonno, perchè essendo allora ciascun senso particolare inattivo, ed essendovi inoltre riflusso di calore dal di dentro al di fuori, avviene che tutte le impressioni che non sarebbero avvertite durante la veglia, siano invece avvertite nel sonno [2]. Però anche nel sonno le imagini che si formano allora e i movimenti che sono restati della veglia, prodotti delle sensazioni, sono a volte distrutti, altre volte turbati [3]. E qui non va dimenticata una bella ed esatta osservazione del filosofo. Spesso quando noi dormiamo, c' è qualcosa nell'anima che ci dice che ciò che ci sta innanzi non è che un sogno. Al contrario se noi non sappiamo di dormire, non c' è nulla che contraddica all' imaginazione. Osservazione giustissima: infatti ognuno sa che spesso nel sonno noi abbiamo la coscienza della non realtà di quanto è opera della imaginazione nostra in quello stato. E il Faggi a questo proposito, nei suoi *Principii di Psicol. mod.*, riferisce di sè ciò che a volte è certamente accaduto a ciascuno di noi: cioè d' aver fatto un sogno bellissimo ed aver detto, pure sognando, a sè stesso che ciò non era realtà, ma sogno [4]. Concludendo dunque con Aristotile, il sogno è una specie d' imagine: però ciò che costituisce veramente

---

1) Temistio *(ediz. cit.)* pag. 274, 19 e seg.

2) Si sa che lo stato fisiologico e l' afflusso del sangue al cervello non è lo stesso nel sonno e nella veglia.

3) Il Wundt afferma che il fatto delle frequenti alterazioni e mutazioni dell'auto-coscienza e gli errori del giudizio nel sonno, tutto insomma il turbamento dei processi rappresentativi, si collega al ritirarsi delle combinazioni appercitive di fronte alle associazioni. *(Psicol.* (trad. Agliardi) pag 120.

4) Anche in Temistio si trovano riferite osservazioni sue proprie e di altri a conferma di quanto è detto da Aristotile accadere nel sogno. *(ediz. cit.* pag. 275, 8 e seg.)

il sogno non è già ogni imagine che ci si mostra nel sonno, ma bensì l' imagine prodotta dal movimento delle impressioni sensibili, allora che si è nel sonno [1].

***

Οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἡ ψυχή [2] abbiamo detto affermare Aristotile; e certo questo mostra ben chiaramente l' importanza grande che deve avere per lui la imaginazione nella teorica della conoscenza. Seguendo intanto l' ordine stesso tenuto dal filosofo vediamo prima quella parte della dottrina che si riferisce alla esperienza, cioè la conoscenza sensitiva.

Le prime cognizioni, per Aristotile, sono le sensazioni: per lui ciascun senso possiede, limitatamente a' suoi sensibili proprii, anche la facoltà di giudicare: quindi la vista, ad esempio, può giudicare il bianco ed il nero, il gusto il dolce e l' amaro: così che il senso può distinguere questi obbietti suoi ed avvertirne la differenza. Però siccome noi raccogliamo delle sensazioni fra loro diverse, come il bianco e il dolce e possiamo giudicare di essi e confrontarli; così, perchè non possono sensi diversi giudicare di cose diverse, Aristotile ammette un senso differente dagli altri, il quale può come raccogliere in sè e confrontare i dati di essi: il *senso comune*. Ma vedasi ora quali siano le cause e le condizioni delle sensazioni, quali i rapporti loro coi sensibili e col soggetto che sente, perchè qui appunto è contenuta, osserva bene Luigi Ferri [3], tutta la teorica aristotelica della conoscenza sensitiva.

Perchè ci sia sensazione è necessario che un sensibile faccia impressione sull' organo del senso e che il soggetto senziente venga modificato e in certo modo alterato. Sen-

1) *De insomm.*, 3; e Temistio 289, 25 e seg; e S. Tommaso: *in libr. Arist. de somn.*, lectio V.

Il Tissié ammette che la formazione dei sogni è dovuta agli organi sensorii, e che sogni d' origine assolutamente psichica non esistono affatto. *(Les rêves, phys. et path*; il Paulhan però dice questa affermazione arrischiata e non provata.

2) *De An.*, III, 7, 431 a, 17. Cf. *De mem.*, 1, 449 b, 31.

3) *Intorno alle dottrine psicologiche di P. Pomponazzi* (in *Atti Accad. Lincei*, serie II, vol. III, parte III).

tire egli è essere mosso, essere mosso è patire; però nella sensazione il soggetto reso paziente dal sensibile in atto, diventa a sua volta agente, e l'uno e l'altro si fanno, di contrarii, simili, e l'uno può divenire quale è l'altro. La sensazione si ha nel momento in cui il sensibile agisce sul senziente e lo mette in atto, e questo riceve la sua forma. L'atto dell'uno e dell'altro si confondono in un unico atto[1]. Dunque la sensazione e il sensibile per essere in atto non possono dipendere l'uno dall'altro; mentre invece possono essere in potenza senza dipendenza reciproca: il sensibile, cioè, può esistere in sè, senza la sensibilità, e questa senza quello. Così, dice il Ferri, Aristotile viene a riconoscere la subbiettività e l'obbiettività simultanea del sensibile e della sensazione, la continuità dell'agente e del paziente mediante l'unificazione dei loro modi in una energia comune, quindi il fondamento naturale e originario della conoscenza del mondo esterno. Nel sensibile è contenuto l'intelligibile[2], la conoscenza razionale suppone la conoscenza sensitiva: cerchisi ora come da questa s'arrivi a quella.

È ammesso costantemente da Aristotile, secondo s'è ripetuto più volte che senza imagini non c'è intellezione, e che le imagini sono come le sensazioni per l'anima pensante[3]. D'altra parte per Aristotile l'intelligibile non ha come per Platone un'esistenza indipendente: quindi se esso non esiste che realizzato nelle cose sensibili, pare proprio che l'intelletto debba la attualità che possiede, dopo che s'è esercitato[4], alla sensazione ed alla imaginazione. Il filosofo pure avendo chiamato l'intelletto forma delle forme e dopo aver detto che esso, come quello che non è atto di alcun corpo, non si serve di organi corporei, ammette che prima di intendere è una pura potenzialità, è come una tavola rasa[5]: il che conferma il principio « senza imagini non ci può essere intellezione ». Ma allora,

---

1) *De An.*, II, 5; II, 12; III, 2.
2) *De An.*, III, 8, 432 a, 5.
3) *De An.*, III, 7, 431 a, 14 e seg.
4) *De An.*, III, 4, 429 b, 30-31,
5) *De An.*, III, 4, 430 a.

in che modo l' intelletto può intendere sè stesso? Esso è essenzialmente distinto dal corpo, semplice, impassibile [1] e d' altra parte gli intelligibili sono nelle forme sensibili; quindi non si capisce come quello intenda sè stesso. Inoltre se l' intelletto è a sè come quello che venendo dal di fuori resta separato dall' anima [2], non si può spiegare il passaggio dalla imagine all' intellezione.

Diffatti se l' intelletto fosse una facoltà dell' anima si potrebbe ammettere che come il sensibile mette in atto la sensibilità, così l' imagine attui l' intelletto il quale da prima è solo in potenza; ma questo non è possibile, poichè le imagini, atti di una facoltà dell' anima sensitiva, non possono far passare all' atto l' intelletto, il quale per Aristotele è, come s' è visto, separato dall'anima, anzi è un'anima d' altro genere. E nè pure vale ammettere con Aristotile che l' intelletto in atto per essenza è quello che fa passare all' atto l' intelletto in potenza dell' anima: perchè non potendosi ammettere la loro identificazione nè potendosi capire come possano unificarsi coll' anima, bisognerebbe supporre che l' intelletto, secondo osserva il Bobba [3], rimanesse centro delle intellezioni, come il sensorio comune è centro delle sensazioni e delle imagini; a meno che non si ammettesse una terza anima in cui come unica attività fondamentale inesistesse l' intelletto ed il sensorio comune: il che non è punto conforme a ciò che si legge in Aristotile. Nella dottrina gnoseologica di Aristotile ci abbattiamo inevitabilmente in incoerenze ed incertezze, che invano gli espositori tentarono poi di togliere. Vediamo. La cognizione dei primi principii, secondo il filosofo, non è innata nell' uomo, nè si può avere per astrazione: questo però che il discepolo afferma in opposizione alla teoria delle idee del maestro, impugnata tenacemente, quasi per scalzare così il sistema di lui, in qualche luogo viene poi contraddetto, ammettendosi che i principii primi, universali, assoluti, indimostrabili sono intuiti immediatamente [4]. E

---

1) *De An.*, III, 5.
2) *De An.*, III, 4 e cf. *De gen. et corr.*, II, 3.
3) *La dottrina dell' intelletto in Aristotile.* Torino, 1896. pag. 104.
4) *Anal. post.*, II, 19.

sembra pure che ei conceda all' intelletto agente alcuna specie di universale, al quale esso riferendo gli intelligibili astratti dai fantasmi li rende universali. Infatti, scrive a questo proposito il Bobba, i fantasmi, forme senza materia, sono singolari, e quindi non possono essere gli oggetti proprî dell' intelletto, cioè intelligibili universali, se non in potenza, perchè l' intelletto potenziale non riceve che gli universali. Di qui la necessità dell' intervento nell' anima di alcun che, il quale possa rendere quegli universali intelligibili in potenza nei fantasmi, intelligibili ed universali in atto. Questo alcun che è l' intelletto agente il quale deve naturalmente essere di sua natura in atto, per potere attuare gli intelligibili universali che sono in potenza nei fantasmi. Dunque nella teorica aristotelica della conoscenza viene ammesso, anche se non spiegato, un atto sostanziale ed innato, come condizione necessaria.

Forse Aristotile non ha creduto di dover esplicare a questo proposito il concetto suo per non contraddire a sè stesso o per non trovarsi nella necessità di arrivare a conseguenze favorevoli alla dottrina platonica delle idee. Ma l'atto essenziale dell'intelletto agente che cosa può essere? Certo è che un atto intellettivo non può concepirsi se per esso non si intende una qualche maniera di cognizione attuale; quindi se Aristotile ammette che l'intelletto agente per trarre gli intelligibili contenuti nei fantasmi in potenza, deve trovarsi esso pure in atto, si può supporre che egli ammetta che l' intelletto agente per sua natura possieda qualche specie di cognizione, colla quale può operare in modo che poi l' intelletto in potenza ricevendo l' intelligibile universale in atto, lo apprende e passa esso pure all' atto. Insomma Aristotile, conclude il Bobba, è stato indotto dall' esigenza medesima della scienza ad ammettere, contrariamente a quanto egli si riprometteva, qualcosa di innato nello spirito umano, per la genesi della conoscenza. Ora questo che il filosofo ammette è poi in contraddizione con quello che altrove abbiamo visto affermare: che, cioè, l' anima nulla intende senza le imagini; che il *νοῦς* non può intendere alcuna cosa senza la percezione sensibile, e quindi colui che nulla sente non può nè apprendere nè intendere niente, e quando alcuno specula, è necessario che

contempli pure qualche imagine, essendo le imagini come sensibili immateriali; che gli intelligibili primi non sono imagini, ma però non possono essere senza le imagini [1].

Il principio Aristotelico che l' anima non intende alcuna cosa senza imagini, presenta delle difficoltà che non sfuggirono agli interpreti ed illustratori del filosofo. Accenneremo solo a qualcuno degli argomenti che furono opposti al principio aristotelico. L'intellezione è distinta dalla imagine, ma ammesso questo e ammesso pure che l' imagine sia un aiuto necessario a quella, allora quando l' intellezione sia formata e l' abito di contemplarla ed usarla sia già stabilito, l' aiuto non è più necessario; l' intelletto dunque non ha sempre bisogno di imagini. D' altra parte siccome ci sono degli obbietti spirituali e separati dalla materia, noi certo non li intendiamo colle imagini che sono *quantitative* e *materiate*; quindi per certe specie di intellezioni non è vero che siano necessarie le imagini. Dopo questo accenno alle difficoltà che già gli Scolastici avevano visto nella dottrina Aristotelica, passiamo ad altre che ha posto ben in chiaro quello che, fra i moderni, è forse il più accurato e diligente espositore della Psicologia Aristotelica, voglio dire, il Brentano [2]. Egli osserva anzi tutto che se l' intelletto può pensare solo ciò di cui appunto gli è presentato il fantasma, il pensiero pare sotto ogni rapporto legato alla imaginazione sì da divenire quasi un trastullo dei fantasmi [3]. Poi, dice egli stesso il Brentano, alla difficoltà accennata se ne associa una seconda: difatti se l' intelletto riceve le forme intelligibili per l' atto della parte sensitiva nella quale sono i fantasmi, deve necessariamente avvenire che il corporeo, come in altri casi agisce sul corporeo, in questo agisca sullo spirituale; e poichè ogni azione tiene dietro ad un desiderio, noi saremmo obbligati a vedere nel corporeo o una tendenza inconscia o un desiderio conscio di tale azione esercitata sullo spirituale: il che non è ammissibile [4]. E ancora: posto

---

1) *De An.*, III, 8, 432 a, 1 e seg.
2) *Die Psychologie des Aristoteles*. Mainz, 1867.
3) *op. cit.* pag. 153.
4) *op. cit.* pag. 164.

che non ci sia intellezione senza imagini, ne viene che l' intellezione sorge in noi, come la sensazione, in forza di una proprietà sensibile: quindi ogni nostra idea è determinata da una proprietà sensibile e perciò non si può concepire possibile lo sviluppo progressivo del pensiero. Altre contraddizioni non sarebbe difficile riscontrare, rispetto al noto principio Aristotelico; ma limitiamoci ad un' ultima sola. L' intelletto, il filosofo afferma, è intelligibile come le cose tutte intelligibili; e poichè nelle cose immateriali l' intelligente e la cosa intesa si identificano, e l' intelletto è certo cosa immateriale, ne viene di conseguenza che in questo caso l' intelligente e l' intelligibile sono una stessa cosa: quindi l' intelletto intende sè stesso senza bisogno di imagini.

Dopo questo ci domandiamo: la dottrina Aristotelica secondo cui l'intelletto non è che una tavola rasa,[1] e l'anima nulla intende senza le imagini, questa dottrina si può considerare come hanno fatto alcuni, sensistica? Aristotile ammette due *νοῦς* uno in potenza e l' altro in atto: quello che in effetto intende è il *νοῦς* potenziale, e intende ricevendo gli intelligibili; i quali se non si trovano nell' anima sensitiva, e nè pure nel *νοῦς* stesso, sono però nelle imagini: dunque il *νοῦς* riceve gli intelligibili che sono nelle imagini; e quindi il principio posto dal filosofo ben s' accorda col sensismo: nell' intelletto infatti, tavola rasa, viene scritto unicamente dalla sensazione. Ma si ponga mente: è vero che secondo Aristotile l' intelletto in potenza per passare all' atto ha bisogno dell' imagine, che gli è fornita dall' anima sensitiva, e di un intelligibile che potenzialmente è nell' imagine stessa, ma è altrettanto vero che questo intelligibile non può divenire tale in atto, non può essere svolto dall' imagine, senza l' intervento del *νοῦς* in atto. Solo quando il *νοῦς* in atto ha illuminato l' intelligibile implicato nell' imagine, questo può essere inteso dal *νοῦς* potenziale. Dunque l' intelletto benchè pensi le forme intelligibili nelle imagini non ha già le imagini per obbietto: esso non riceve le sensazioni o le imagini singole, ma

---

1) *De An.*, III, 4, 429, a, 27.

bensì le forme[1]; quindi l'intellezione è ben distinta dalla imaginazione, e così si va lungi dal cadere nel sensismo. Con tutto ciò però l'intelletto deve valersi necessariamente dell'imaginazione: senza il concorso di questa esso non può passare all'atto[2]. Ma ancora: se ben si considera tutto ciò che in Aristolile è detto del νοῦς e dell'intelligibile e del loro modo di comportarsi nel rispetto reciproco, appare sempre chiaro che egli non ha saputo del tutto evitare le difficoltà delle dottrine platoniche da una parte, nè sfuggire all'empirismo dall'altra.

Infatti tutto ciò che nella gnoseologia sua riguarda le rappresentazioni generiche, dovute alla funzione, dirò così, meccanica delle imagini, pare conduca all'empirismo; chè se è vero che il filosofo ammette che il νοῦς è distinto dall'anima, d'altra parte non è men vero che l'imaginazione pare si possa identificare coll'intelletto passivo[1]. Certamente Aristotile ci dà una definizione ben chiara dell'imaginazione e non contrappone mai questa facoltà al νοῦς παθητικός, mentre contrappone quest'ultimo al νοῦς ποιητικός: ma dal momento che nella sua teoria le forme sensibili sono in potenza gli intelligibili, resta pur sempre dubbio il valore della distinzione che egli fa fra la φαντασία e il νοῦς παθητικός[3]. Per contrapposto Aristotile vuole che l'intelligibile non sia separato dalle cose, e quindi procura di fornirgli un intelletto che gli permetta di essere in atto senza essere separato: perciò è lecito domandare se a sua volta questo intelletto non

---

1) *De An.*, III. 4, 430 a.

2) Cf. Zeller, *Phil. der Gr.* II, 2 pag. 574; Ritter, *Hist de la philos. anc.* III, IX, 4,; Siebeck, *op. cit.* I, II, 68 e seg.

3) L'ufficio che nella gnoseologia aristotelica è assegnato alla imaginazione come elemento necessario alla cognizione intellettuale, ci richiama facilmente alla funzione schematica che dal Kant viene attribuita alla imaginazione stessa. Infatti come il fantasma secondo Aristotile è l'intermediario fra la cognizione sensibile e la intellettuale, così lo *schema* per il Kant è una rappresentazione mediatrice pura, in parte sensitiva e in parte intellettuale, il cui ufficio è quello di rendere possibile l'applicazione della categoria al concetto. Anzi si può osservare che a quella stessa guisa che conoscere non è possibile per Aristotile senza i fantasmi, così secondo il Kant non si possono applicare le categorie ai dati del senso senza quel prodotto della imaginazione che é appunto lo schema. (*Critica rag. pura;* pag. 123 e cf. Bobba op. cit. pag. 124).

sarà egli pure separato; e così coll' intelletto agente noi ci troviamo tratti in senso contrario, osserva il Rodier, verso l' idealismo. Di più: se nei riguardi dell' intelletto verso l' intelligibile si ammette l' anteriorità di questo su quello, allora coll' intelligibile che forma l' intelletto ci avviciniamo di nuovo alla teoria delle idee e alle interpretazioni neo-platoniche dell' Aristotelismo.

Concludendo: nella dottrina gnoseologica dello Stagirita se spesso spesso si avvertono tendenze spiccate verso l' empirismo, si riscontrano confermati non meno dei principii che conducono all' idealismo, principii che sono conseguenze logiche del sistema stesso, e della impronta non mai potuta cancellare delle dottrine del maestro.

ARISTOTILE

DELL' ANIMA III, III

Interpretazione e Commento

ARISTOTILE

DELL' ANIMA III

III. 1 Poi che per due caratteri distintivi principalmente definiscono l' anima, per il movimento nel luogo da una parte, e per il pensiero e per il giudizio[1] e per la sensazione dall' altra, s' ha a vedere se ci sia differenza fra il pensiero e — 427 a, 17

CONTENUTO — Alcuni fra gli antichi ritennero che il senso e l' intelletto siano la stessa cosa: e perchè noi giudichiamo con entrambi (427 a, 17-21); e perchè l' uno e l' altro sono affetti e mossi da ciò che è presente (a, 21-27); e inoltre perchè come noi sentiamo il simile col simile, così pur dobbiamo intendere il simile per mezzo del simile (a, 27-29). — Agli antichi Aristotile oppone che essi non tengono conto dell'errore (a, 29 - b, 6). E contro di essi conclude che il senso e l' intelletto non sono la stessa cosa, argomentandolo da questo che il senso è di tutti gli animali, l' intelletto solo dell' uomo e quello, allora quando giudica dei sensibili proprii, non sbaglia, questo invece a volte può errare (b, 6-14). — Fra il senso e l' intelletto sta l' imaginazione, in tale rapporto con quelli che essa non può essere senza il senso, ed a sua volta è necessaria al pensiero (b, 14-16). L' imaginazione non è la persuasione (b, 16-24); è diversa dalla sensibilità (428 a, 5-16); non è la scienza, nè l' intellezione (a, 17-18), nè l' opinione (a, 18-24) e nè pure opinione accompagnata da sensazione o prodotta dalla sensazione, o un insieme di quella e di questa (a, 24-b, 9). L' imaginazione è il movimento prodotto dalla sensazione in atto (b, 10-429 a, 2). Donde l' imaginazione prenda suo nome (a, 2-9).

1) Secondo alcuni codici (Laurent. 81, Vatic. 260, Vatic. 266): « per la prudenza » (τῷ φρονεῖν).

la sensazione[1]. Pare[2] in vero che il pensare e l' essere prudente[3] sia come un sentire: (per entrambi infatti l' anima discerne e conosce alcuno degli obbietti), e pure gli antichi[4] affer- a, 20

1) La costruzione dell' intero paragrafo (427 a, 17-427 b, 7) parve già laboriosa agli antichi: e Alessandro d' Afrodisia riteneva inutile quel « poi che » posto in principio; ma Filopono e Simplicio, seguendo Plutarco, ammettono come protasi (alla lunga apodosi con parentesi e incisi non pochi) le parole: « *chiaro è pertanto ecc. ecc.* » (427 b, 6-7). Fra i moderni il Wallace e il Susemhil apportarono al luogo leggere mutazioni che il Rodier però, il quale si attiene a Filopono, reputa inutili. Io mantengo, perchè credo sia necessario, dopo καὶ αἰσθάνεσθαι quello che si legge nell' edizione di Basilea: « *s' ha a vedere se ecc.* »; nonostante ciò che ne pare al Bonitz e al Torstrik. Quest' ultimo opina che le parole che si leggono nell' edizione di Basilea non siano che la traduzione di queste altre dell' Argiropulo: « *considerandum est si quid intersit inter intelligere et sentire* ». E a mantenere nel testo le parole indicate m' induce pure ciò che scrive Temistio parafrasando il principio di questo capitolo (161, 1-3).

2) δοκεῖ. Notisi che δοκεῖ, col quale si designa propriamente ciò che è opinione di qualcuno, si usa anche a proposito di quelle opinioni che sono ammesse per comune consenso. Differisce nel significato da φαίνεσθαι come *putari* da *videri*, *apparere*, *evidens esse. (In. Ar.*, 203 a, 4 e seg.)

3) Ecco come, conforme all' opinione comune, sono considerate qui da Aristotile le facoltà intellettuali:

Non va dimenticato che l' imaginazione, come quella che viene in seguito, naturalmente, alla sensazione dovrebbe unirsi alla parte irrazionale dell' anima, mentre come condizione dell' intellezione bisogna attribuirla alla ragione. Però il Neuhäuser nel suo lavoro eruditissimo su *La teoria Aristotelica della conoscenza sensibile* (Lipsia 1878) assegna la imaginazione all' anima sensitiva, unicamente.

4) Parmenide, Empedocle, Democrito, Anassagora ed anche Omero, secondo si rileva dalla *Metaph.*, IV, 5, 1009 b, 13 e seg.

mano che il pensiero e la sensazione sono la stessa cosa, come ha detto Empedocle[1]: « poi che da ciò che è presente s' accresce la prudenza negli uomini », e in altro luogo « di là viene ad essi che sempre pensino cose diverse ». a, 25 La qual cosa vuole significare anche il detto 2 d'Omero[2]: « tale invero è l' intelligenza .... ». Tutti questi infatti[3] credono che il conoscere sia del corpo come il sentire, e che il simile senta e pensi per mezzo del simile, come dimostrammo anche nelle cose dette da principio[4].

---

1) Per Empedocle la natura del pensiero corrisponde allo stato attuale del corpo e cambia con questo stato. E così appunto intende anche Aristotile (osserva il Bonghi, nel commento a questo stesso verso del filosofo d' Agrigento al IV, 5 1009 b della *Metaph.,)* secondo si rileva dagli schiarimenti ehe egli premette a questo stesso verso nel luogo indicato della *Metaph.*, e dai versi che là vi fa seguire. (Vedasi anche Bonitz, *Metaph.*, pag. 202). Gli interpreti ammettono che Aristotile voglia trovare nelle parole d' Empedocle questa sentenza: « la percezione dei sensibili è la fonte della scienza nell' uomo ». Di qui l' appunto mosso dallo Zeller al filosofo di non avere interpretata giustamente la teoria d' Empedocle. *(Die Phil. der Griechen* I, 726-727; trad: Boutroux II., 244-245.) Già il Trendelenburg affermava che da quel che ci resta di Empedocle non si può ricavare quale sia veramente la sentenza del filosofo, nè per quello stesso è dato porre lui nel numero di coloro che confondono la sensazione ed il pensiero in una sola cosa.

2) *Odiss.*, XVIII, 135-36, « *quem versus*, nota il Trdlbrg, *Eustathius talem esse hominibus animum, qualem Dii vitae conditionem dederint, recte interpretatus est.* » Ma S. Thom. che il *πρὸς παρεόν* d' Empedocle spiegava così: « secondo il presente aspetto del cielo e secondo la configurazione dell' influsso degli astri »; vedeva poi indicato nel verso d' Omero il sole, il regolatore supremo degli astri. Del resto anche per Philoph. Aristotile aveva male interpretato il distico omerico: il concetto espresso nel quale sarebbe invece: « tale è la mente degli uomini quale la loro fortuna. »

3) Cf. nota 5) della pag. prec.

4) Nella *Metaph.*, III, 5, 1009 b, 3 e seg. Aristotile mette in evidenza l' errore della dottrina sensistica, colla quale non si può rendere conto dell' errore.

Eppure era necessario che essi discorressero anche dell' errore[1]: poichè esso è più proprio 427 b agli animali[2], e per maggior tempo in esso l' anima rimane. Per ciò è necessario[3], come alcuni affermano[4], o che tutto ciò che appare sia vero o che l' errore consista nel contatto del dissimile: poichè questo è il contrario del conoscere il simile per mezzo del simile: pure pare che l' errore e la scienza dei contrarii siano b, 5
3 una stessa cosa[5]. Quindi è chiaro che non sono invece una stessa cosa la sensazione e l' intelligenza[6]: di quella infatti sono partecipi tutti gli animali, di questa invece pochi[7]. Ma l' in-

---

1) Si allude forse al *De An.*, I, 2. dove è detto che e secondo Platone, nel *Timaeus*, e secondo altri filosofi « il simile si conosce col simile » (404 b, 16 e seg.; 405 b, 15.)

2) Di quello che, s'intende, non sia la verità. — Aristotile qui, notò già Philop., rimprovera i filosofi che coll' affermare che il simile si conosce col simile, vengono a tener conto del conoscere e non del cadere in errore; mentre era più necessario parlare dell' errore: poi che noi più cadiamo in errore di quello che siamo nella verità.

3) Se si ammette, cioè, la dottrina di quegli antichi.

4) Protagora e gli altri di cui è detto nel luogo della *Metaph.* poco a dietro citato.

5) Il Rodier a schiarimento dell' argomentazione riporta quello che si legge in Them. 162, 2.

6) Philop. osserva che qui il filosofo ha chiamato τό φρονεῖν l' intelletto contemplativo; poi aggiunge che in questo luogo si distingue l' intelletto in atto dal senso: infatti il senso è in tutti gli animali, l' intelletto no, e se pure c' è in alcuni, non c' è già sempre in atto. Io traduco « intelligenza » come già il Bonghi in *Metaph.* IV, 5 1009 b, 13.

7) Aristotile con due argomenti contro agli antichi conclude che il sentire e l' intendere non sono la stessa cosa: a) il senso è proprio di tutti gli animali, l' intelletto solo di pochi; b) il senso, rispetto ai sensibili proprii non sbaglia mai; l' intelletto può cadere in errore: e di questi due argomenti validissimo Them. chiama il primo a dimostrare la non identità del senso e dell' intelletto.

tendere nel quale è posto il pensiero retto e il non retto — il retto, cioè la prudenza e la scienza e l' opinione vera, e il non retto i con- b, 10 trarii di queste — nè pure questo non è la stessa cosa che il sentire: infatti la sensazione dei sensibili proprii è sempre vera, ed è di tutti gli animali, il pensiero invece può essere anche falso, e poi non è d' alcun [animale] 4 che non abbia pure la ragione [1]: l' imaginazione invero altra cosa è che la sensazione e il pensiero: essa non ha luogo senza la sensazione, b, 15 e senza di essa non c' è intendimento [2]. E che essa poi non sia nè pensiero nè intendimento è cosa chiara [3]. Quest' atto [4] invero è in poter

---

1) Λόγος è, scrive il Bonitz, *cogitandi ac ratiocinandi facultas. (Ind. Ar.*, 436 b, 40-47, dove è citato questo stesso luogo del *De An.*, e l'altro che è poco più avanti: 428 a, 24).

2) Them., conforme alla teoria psicologica d' Aristotile, afferma la superiorita dell' imaginazione sulla sensazione, e l' inferiorità di quella rispetto all' intelligenza; e dice che essa, posta come di mezzo fra quella e questa, tiene dietro alla sensazione, ma è prima dell' intelligenza. Quindi l' antico commentatore, spiegato che intenda egli per ὑπόληψις, dice che sono come sue specie l' opinione, la scienza e la prudenza. (163 *in principio).* Philoph. poi a quegli interpreti i quali affermano non essere sempre vero che imaginazione non c' è senza sensazione, fa osservare che s' ha a intendere imaginazione di cose sensibili.

3) Traduco così, colla semplice espunzione dell' ἡ proposta dallo Schneider.

4) Πάθη *et* ἔργα *vel* πράξεις *interdum ita coniunguntur ut non opposita sed synonima esse videantur:* così il Bonitz *(Ind. Ar.*, 556 a, 52 e seg.), il quale cita oltre questo luogo anche *De An.*, I, 4, 409 b, 15. Nell' un luogo e nell' altro però l' Argyropylus traduce: *affectus.* Quello che il Trdlbrg nota a proposito di πάθος, osserva il Freundenthal, se sta bene detto dell'immaginazione quale la intendiamo noi, non si conviene però alla imaginazione quale è studiata in Aristotile. (op. cit. 29).

nostro quando vogliamo [1] (infatti è possibile porre [alcun che] davanti agli occhi, come fanno coloro che dispongono [de' segni] nei luoghi mnemonici e formano delle figure) [2]; il credere invece non è in poter nostro: però che è necessario [credendo] o ingannarsi o essere nel vero. Inoltre quando crediamo a qualcosa di spaventevole o terribile, proviamo spavento o terrore, subito; similmente quando [crediamo] ad alcuna cosa che inspiri confidenza: in forza dell' imaginazione invece proviamo lo stesso effetto di chi riguardasse in pittura quelle cose spaventevoli o quelle che inspirano confidenza. [3]

b. 20

---

1) Them. dice che è in poter nostro imaginare non solo quello che può essere, ma anche quello che non può essere; e si riferisce alle concezioni fantastiche di poeti e di pittori. Philoph. a quelli che domandano come mai avviene che spesso ci figuriamo imagini invise, o contro nostra voglia, risponde che Aristotile non dice che l' imaginare è in poter nostro, ma bensì che noi possiamo imaginare quando vogliamo.

2) I commentatori del Coll. Conimbr.: « *ii qui artificiosa memoria utuntur loca et imagines pro arbitratu suo fingunt ac disponunt, quibus rerum opportune recordentur* ». Del resto questo luogo di Aristotile si può confrontare con quello che si legge in altri scritti del filosofo, come nel *De insomn.*, 1, § 4 « o . . . . come quelli che per le regole della mnemonica sanno rappresentarsi le cose propostesi; o nei *Top.*, VIII, 14 § 8: « come i luoghi mnemonici pur posti fanno subito ricordare . . . . ». Per la mnemonica oltre i passi di varii autori citati dal Trdlbrg, vedasi anche Quintiliano: *Inst. orat.*, XI, 2.

3) L' intero passo che va dal 427 b, 14 « l' imaginazione invero altra cosa . . . . » fino al b, 24 « . . . . o quelle che inspirano confidenza », ritenuto dal Freundenthal e poi dal Susembil, se non apocrifo, almeno fuori di posto, il Rodier cerca dimostrare dover essere qui mantenuto; e fra le ragioni che egli adduce sono notevoli le seguenti: a) Il passo si collega benissimo con ciò che precede, in quanto è chiaro che il filosofo vuol dire che il pensiero non appartiene che agli esseri dotati di ragione, poichè secondo si rileva anche dal *De An.*, III, 10 a, 9-10) l' imaginazione di cui

5 Sonvi però pur nello stesso intendimento delle differenze: la scienza, l' opinione, la prudenza, e i loro contrarii; della differenza fra queste si tratti in altro luogo[1]. Quanto poi alla conoscenza intellettuale, poi che essa altra cosa è dal sentire, e ne pare[2] l' esser suo per una parte imaginazione e per l' altra intendimento, trattato[3] della imaginazione, si deve dire
6 del secondo. Se pertanto l' imaginazione[4] è

b, 25

428 a

---

sono dotati alcuni animali, non è la stessa cosa che il pensiero. b) Spiegando ciò che è detto al b, 17: « l' imaginazione non è nè pensiero nè intendimento », s' evita che la frase sia in contraddizione con quello che si legge al b, 27 « . . . . e l' essenza ne pare ecc. ». Del resto il Rodier dimostra anche con sodezza di argomentazioni che non esiste nè pure contraddizione fra questi due luoghi ed altri di Aristotile citati dal Freundenthal.

Nel passo di cui sopra il pensiero del filosofo è questo: L' imaginazione non è il pensiero nè l' intendimento: a) perchè quella è in poter nostro, l' intendimento no; b) perchè intendendo cose terribili o piacevoli, proviamo terrore o piacere; imaginando quelle cose non proviamo impressione diversa da quella che se le vedessimo in pittura.

1) *Eth. Nic.*, VI, 3, 1139 b, 15 e seg? A Simpl. pareva di sì. Il Bonitz, citato il *De An.*, III, 7, 431 b, 19, aggiunge: *non extare videtur ea quae promittitur disputatio. (Ind. Ar.* 99 a, 14-15). Secondo Philop. il filosofo non intende già dire che tratterà di questo in un' altra opera, ma che dirà di questa differenza un po' più avanti.

2) Con questo « pare » Aristotile vuole forse mostrare non trattarsi qui di opinione sua propria, ma di opinione comunemente accettata (Rod.)

3) Διορίζω vale veramente « stabilisco », « determino » *(statuo)*. In Aristotile anche: *distinguere et dividere notionem in suas species; addere notam determinantem qua notio ab alia distinguatur; definire;* e si usa pure in certe formole colle quali, trattato compiutamente di una questione, si viene ad un' altra. *(Ind. Ar.* 109 b, 200 a).

4) Imaginazione non traduce esattamente φαντασία: φαίνεσθαι designa non solo la riapparizione dell' imagine nella coscienza, ma anche l' appercezione sensibile immediata di questa imagine; quindi φαντασία si applica così alla presentazione, che alla rappresentazione. (Rod.; Bonitz *Ind. Ar.*, 811 a).

ciò [1] per cui diciamo che un' imagine sorge in noi, e se noi non parliamo in alcun modo per metafora [2], essa è una di queste due, facoltà o abito, per cui giudichiamo e ci troviamo nella verità o nell' errore. Tali pure sono la sensazione, l' opinione, la scienza, l' intellezione [3].

7 [Che l' imaginazione] pertanto non sia la sensazione [appare] chiaro da ciò che segue. La sensazione infatti è o potenza o atto, come vista e visione; però mostrasi a volte qualche [imagine] pur non avendovi parte nè l'una nè l'altra di queste [4], quali quelle [che appaiono] nel sonno [5]. E poi la sensazione [in potenza] è permanente, l' imaginazione no. Se d' altra parte l' imaginazione fosse la stessa cosa che la [sen- — a, 5

1) Il Rodier pare inclini a credere si debba qui sottintendere « un certo movimento »; e cita in appoggio la definizione che ci dà Alessandro della imaginazione: « l' imaginazione è un certo movimento per il quale diciamo che un fantasma ci sorge nell' anima ». *(De An.*, 66, 20). Del resto vedasi 428 b, 11.

2) Per Alessandro, secondo appare dalle parole che seguono nel suo testo a quelle di lui ora citate, la fantasia designa, nel senso metaforico, indifferentemente tutte le facoltà del conoscere. I commentatori di Conimbra: « . . . . *phantasiam interdum per translationem vocamus intellectum et quemlibet sensum et ea quae nobis apparent.* »

3) Traduco « intellezione » non già « intelligenza », poichè, secondo osservò Tho., qui il filosofo non vuole designare la potenza di conoscere, ma invece la cognizione di quelle cose che senza l' investigazione non ci sono note, vale a dire dei primi principii.

4) S' intende nè la sensazione in potenza, nè quella in atto.

5) Vedasi quello che abbiamo detto, precedentemente, a proposito dell' imaginazione nel sonno.

Philop. a questo riguardo osserva: se l' imaginazione fosse la stessa cosa che la sensazione, siccome quando sognamo imaginiamo, converrebbe che sognando anche sentissimo; ma non sentiamo, quindi l' imaginazione non è ecc. ecc.

sazione] in atto, sarebbe possibile che l' imaginazione fosse di tutti gli animali; [il che] non pare invece; ad esempio, della formica o dell'ape sì, ma del verme no[1]. Inoltre le sensazioni sono sempre vere,[2] mentre le rappresentazioni dell' imaginazione sono per lo più false. Di più: noi non diciamo già, quando l' attività nostra del senso riguardo al sensibile è esatta, che ci pare questo [essere] un uomo, ma piuttosto allora quando non sentiamo chiaramente[3]: ed appunto allora la sensazione è vera o falsa; e, cosa che dicevamo prima[4], appaiono [delle imagini] anche

a, 10

a, 15

---

1) Traduco così accettando la congettura del Torstrik (σκώληκι δ'οὔ) che si appoggia a Them. ed a Sophonias. Lo stesso Torstrik nota giustamente che non si può ammettere che Aristotile, sommo cultore di cose naturali, abbia negata l' imaginazione ad animali, come la formica e l' ape, ai quali, secondo appare da più luoghi del *De mem.*, egli attribuisce la memoria e de' quali altrove ammette la superiorità su altri animali, come, ad esempio, in *Hist. Anim.*, I, 1, *De part. anim.*, II, 2, *Metaph.*, I, 1. Ed Averroè osservava: « *apes autem et formicae necessario imaginantur: apes vero propter artificium, formicae autem propter depositionem; sed non curatur de exemplo* » (trad. lat. dei *Comm. ad Ar. de An. II. (n. 155)* - Venezia 1550).

2) Badisi che al 428 a, 17 la sensazione non è posta fra le operazioni che sono sempre vere; al 427 b, 12 s' è visto che la sensazione vera è quella de' sensibili proprii, al 428 b, 18-19 leggeremo, più limitatamente ancora: « la sensazione dei sensibili proprii è vera o ha quanto meno di errore è possibile ». E nella *Metaph.*, citata pure dal Rodier, è detto: « primieramente la sensazione del sensibile proprio non è falsa, e poi l' imaginazione non è la stessa cosa che la sensazione » (IV, 5, 1010 b. 2-3).

3) Queste parole sono ritenute dal Torstrik, dal Biehl e da altri interpolate; e il Torstrik nota che l' interpolatore avrebbe piuttosto dovuto aggiungere: « allora diciamo che pare ».

4) Qui s' allude a quello che è detto poco sopra: « mostrasi (a volte) qualche imagine, pur senza che v' abbia parte la sensibilità in potenza, nè quella in atto » 428 a, 7-8.

8 a que'che hanno gli occhi chiusi[1]. Ma per altro [l' imaginazione] non sarà alcuna di quelle operazioni che sono sempre vere, come la scienza o l'intellezione[2]: l' imaginazione infatti può essere anche falsa. Resta dunque a vedere se [essa] è opinione[3], poichè l' opinione si forma e vera e falsa. Ma all' opinione tien dietro[4] la persuasione[5] (non è possibile infatti che chi ha un' opinione non creda a ciò di cui ha opinione); ora la persuasione non appartiene ad alcuno degli animali[6], l' imaginazione invece a molti. Di più: ad ogni opinione segue la persuasione, alla persuasione il divenire convinto, alla convinzione la ragione[7]. Ma fra gli animali qualcuno ha l' imaginazione, la ragione 9 però no. Chiaro è pertanto che [l' imaginazione] non può essere opinione accompagnata da sensazione, nè un complesso di opinione e di sen- a, 20 a, 25

1) *Atque nobis* . . . . . . *clausis etiam oculis visa videntur atque apparent.* Argyrop.

2) Anche negli *Anal. post.*, II, 19, 8 è detto che la scienza e l' intellezione sono sempre vere ».

3) Aristotile, dice Philop., confronta fra loro l' opinione e l' imaginazione, come quelle facoltà che si toccano: chè l' opinione è l' ultima delle facoltà razionali, e l' imaginazione la prima facoltà irrazionale.

4) Vedi: *Ind. Ar.* 26 b, 1; 267 a, 61; e Trdlbrg nella nota a questa parola (pag. 377).

5) Citando questo stesso luogo del *De An.*, il Bonitz nota che πίστις è « *persuasionis firmitas, sive ea ex argumentis et rationibus, sive ex sensu et experientia orta est, atque eae res quae ad efficiendam eam persuasionem conferunt* ». (*Ind. Ar.*, 595 b.).

6) E ciò perchè alla persuasione s' arriva per via del raziocinio, il quale non è degli animali.

7) L' opinione, dice Them., è un certo acconsentimento della ragione.

sazione[1], per ciò che s' è detto; ed è manifesto che di nessuna altra cosa s' ha opinione che di quella di cui s' ha pure sensazione. Dico [ad esempio] che l' imaginazione sarà il complesso dell' opinione e della sensazione del bianco: essa infatti non [potrà risultare] dall' opinione del buono e dalla sensazione del bianco[2]; l' imaginazione adunque è l' opinare ciò che si sente non per accidente. Appaiono anche delle cose false intorno alle quali s' ha nel tempo stesso opinione conforme al vero, come ad esempio il sole che appare d' un piede e s' ha persuasione invece che è più grande della terra[3]: ne consegue perciò o che si sia rigettata l' opinione giusta della cosa, che si aveva, restando la cosa la stessa, non avendo dimenticato nè mutato parere, oppure se ancora si ha [quell' opinione], bisogna che essa

a, 30 — 428 b — 10 — b, 5

1) L' imaginazione invero è come un' impressione ed orma della sensazione, non un complesso di opinione e di sensazione: diffatti se immergiamo i remi nell' acqua ci sembrano spezzati; il senso per primo giudica così, poi l' imaginazione gli va dietro, ma l' opinione ci s' oppone. (Them., 168, 4 e seg).

In questo che Aristotile dice dell' imaginazione, complesso di opinione e di sensazione, i vecchi commentatori videro un riferimento al *Philebus* e dal *Sophista* di Platone; e il Bonitz, lasciando dubbia la cosa, cita il *Theet.*, 152 c. Badisi però che Simpl. ritiene che l' espressione di Platone non debba essere intesa così come l' intende Aristotile.

2) Dal che viene dimostrato che l' imaginazione non è complesso di opinione e di sensazione, perchè se questo si avesse, non potendo intendersi che questo complesso riguardi obbietti diversi, come, ad esempio, che l' opinione si riferisca al buono, e la sensazione al nero, anche se il buono ed il nero fossero di una medesima cosa, in sì fatto caso il complesso dell' opinione e della sensazione sarebbe accidentale. (Them., 167 1-10).

3) Cf. *De insomn.*, 1, 458 b, 28; 2, 460 b, 18.

sia e vera e falsa [1]. Ma [l' opinione] è divenuta falsa se l' obbietto ha mutato di nascosto da noi. L' imaginazione non è quindi alcuna di queste [operazioni], nè risulta da queste. Ma 11 poi che è possibile che essendo una cosa mossa, b, 10 un' altra venga mossa da quella, e l' imaginazione pare sia un certo movimento e non si produca senza sensazione, ma solo negli esseri dotati di senso e delle cose di cui si ha sensazione, e [siccome] è possibile che un movimento sia prodotto dall' atto della sensazione e quello è necessario sia simile alla sensazione, [l' imaginazione] sarà il movimento che non può aver luogo senza la sensazione [2] nè b, 15 appartenere agli esseri non dotati di senso, e [tale che] molte cose per essa fa e soffre chi n' è fornito, [3] ed [essa] è vera e falsa [4].

---

1) Con questo, secondo Philop., Aristotile impugna l' affermazione di coloro che ammettono essere l' imaginazione un complesso ecc.: diffatti, dice egli, se la cosa fosse così, poi che il senso vede il sole di un piede, e l' opinione lo ritiene più grande della terra, avverrebbe che l' imaginazione direbbe il vero ed il falso ad un tempo: il che è assurdo.

2) In Platone è detto che dalla sensazione dipende, anzi ha origine l' opinione. *Phil.*, 38 b.

3) Nel II. libro del *De An.* è detto che « alcuni animali non hanno imaginazione, altri vivono solo di questa ». 3, 415 a, 10-11. E nel I. della *Metaph.*: « l' altre specie di animali di imagini vivono e di ricordi, mentre d' esperienza n' hanno poca; la specie umana invece vive di arte e di raziocinii ». 1, 980 b, 25.

4) L' intero brano che va dalle parole « Ma poi che è possibile.... » fino alle parole: « . . . . ed essa è vera o falsa », il Rodier ritiene, contrariamente a ciò che ne pensa il Torstrik, debba essere mantenuto: perchè con esso il filosofo viene a dire prima che l' imaginazione può parere sia « un certo movimento »; poi dimostra che così si tiene conto dei caratteri della imaginazione, i quali non sono invece esplicati nelle definizioni che egli ha rifiutate. Del resto per la definizione dell' imaginazione vedi quello che ne abbiamo detto nelle pagine precedenti.

12 E questo accade per ciò che la sensazione dei sensibili proprii è vera o ha [in sè] quanto meno è possibile d' errore[1]. In secondo luogo c' è la sensazione di cui i sensibili proprii sono accidentali[2], e in questo è impossibile ingannarsi[3]: infatti quanto all'essere l'oggetto bianco non ci si inganna, ma che il bianco poi sia questa cosa o quella, [su ciò] ci può essere errore. In terzo luogo [quella] de' [sensibili] comuni e conseguenti agli accidentali, cui appartengono i sensibili proprii: come, ad esempio, il movimento e la grandezza che sono gli acidenti dei sensibili[4], e riguardo ai quali sopra 13 tutto è possibile cadere in errore nella sensazione. Il movimento pertanto[5] prodotto dalla

b, 20

b, 25

1) La restrizione che è qui posta: « o ha in sè ecc. » designa chiaramente, osserva il Rodier, che non si intende parlare di certezza subbiettiva immediata della sensazione. Quando noi attribuiamo ad un obbietto dei sensibili che il senso percepisce suoi proprii non ci sbagliamo mai o quasi mai; erriamo invece spesso nell' attribuire all' obbietto dei sensibili comuni o dei sensibili per accidens. « La visione di ciò che è proprio [al senso della vista] è conforme al vero; se poi essa [giudica] che è uomo il bianco, o no, [essa allora] non sempre è nel vero ». Questo che Aristotile stesso dice in altro luogo (*De An.* III, 6 *in fine*), è conferma a ciò che s' è qui osservato.

2) L' Argyrop.: « *at est sensus eius etiam rei, cui propria sensibilia accidunt.* »

(3 È possibile, cioè, l' errore riguardo agli obbietti di cui i sensibili proprii sono degli accidenti.

4) Il Torstrik e il Biehl ritengono interpolate queste ultime parole; altri le sposta; il Rodier pur tentando di voler spiegare mantenendo il testo tradizionale, ammette che s' hanno a considerare queste parole come una parentesi.

5) Alcuni codici, come il Vatic. 256, e il Vatic. 260, leggono: ἡ δὴ κίνησις. Questa lezione seguo io pure col Rodier e traduco: « pertanto » perchè noi con *pertanto, adunque* rinforziamo una proposizione per ciò che è detto innanzi, considerandola appunto come conseguenza di quello. Del resto pur l' Argyrop. traduceva: *Motus igitur* . . .

sensazione in atto[1] differirà dalla sensazione [che deriva] da ciascuna di queste tre specie di sensazioni[2]. Ed il primo è vero quando la sensazione è ancora presente[3], gli altri potranno essere falsi sia la sensazione presente, sia assente, sopra tutto quando il sensibile sia lontano. Pertanto se niente altro tranne l' i- b, 30 maginazione ha le proprietà indicate, ed [essa] è ciò che s' è detto, l' imaginazione sarà il 429 a
14 movimento prodotto dalla sensazione in atto[4]. E poi che la vista è il senso principale, [quella] pur il nome ha preso da pháos, perchè senza luce non è possibile vedere. E per il permanere [che è delle imagini] e per essere [queste] simili alle sensazioni[5], molte cose in forza loro operano gli animali, gli uni per non avere intelligenza, come i bruti, gli altri perchè a volte ci s'oscura l' intelletto per passione, per malattie o in forza del sonno, come [ad esempio] gli uomini[6]. Pertanto a proposito dell' imaginazione, che cosa essa sia, e in causa di che, ci basti il già detto.

---

1) Cioè, l' imaginazione.

2) Questo luogo è detto dal Torstrik *omnium pessime corruptus.*

3) L' imagine vera fin che la sensazione dura, può divenire non esatta allora quando il movimento prodotto dalla sensazione si è affievolito.

4) Ciò che si legge nel *De insom.* 1,459 a. 17: « l' imaginazione è il movimento prodotto dalla sensazione in atto » serve anche, come osserva lo Zeller, a confermare l' autenticità del γιγνομένη che si legge qui.

5) Them. a questo luogo non parafrasa ma più tosto ripete il testo: « per il permanere [proprio del] le immagini e per essere queste simili alle sensazioni, in forza di esse molte cose operano gli animali. » 172,15-17. Quanto poi al significato di φαντασίαι si può vedere il Bonitz al luogo dell' *Index Arist.*, già altra volta citato. (812, a, 9-11).

6) Dato il posto che Aristotile assegna alla immaginazione, posto intermedio fra il senso e la ragione, si capisce bene, nota il Trdlbrg, perchè quella possa in determinate condizioni tenere le voci della ragione.